19

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明




# 索福克勒斯与雅典启蒙

施密特　对古老宗教启蒙的失败：《俄狄浦斯王》

贝　佐　友谊与政治：《菲罗克忒忒斯》

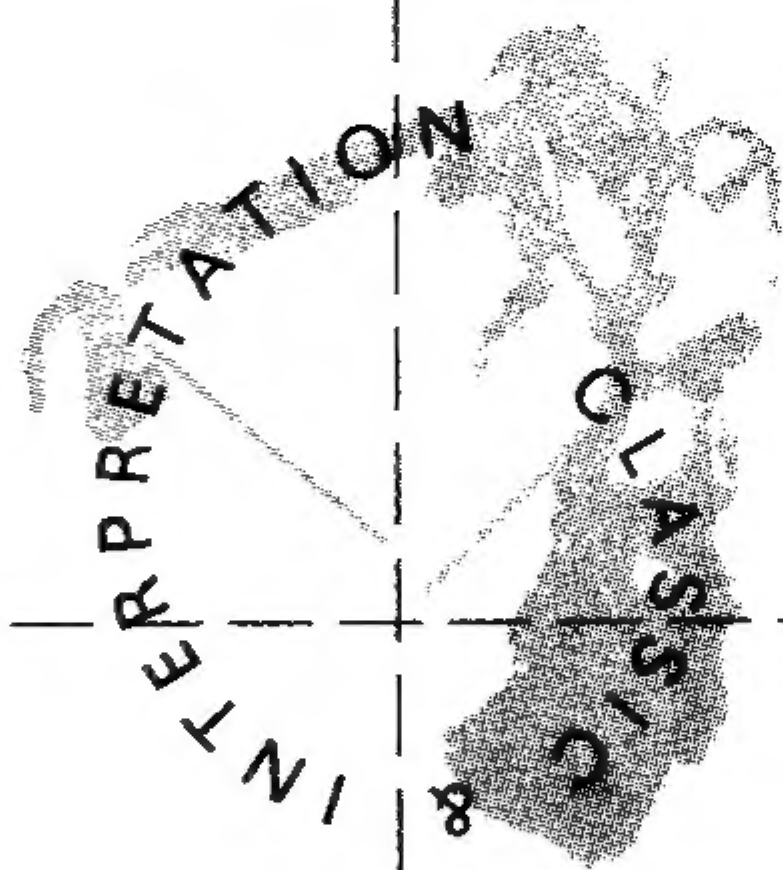
莱茵哈特　荷尔德林与索福克勒斯

方克涛　英美学界对于中国经典诠释传统之研究：回顾与展望

梁晓杰　农民教育布尔乔亚

華夏出版社

经典与解释(19)




# 索福克勒斯与雅典启蒙

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

中山大学985二期

“马克思主义与当代文明·西方文明源流与当代融合研究”

项目成果

# 目　录

## 论题:索福克勒斯与雅典启蒙



## 古典作品研究

## 思想史发微



## 评论



(本辑主编助理 李致远 李长春)

# 论题　索福克勒斯与雅典启蒙

# 对古老宗教启蒙的失败:《俄狄浦斯王》

施密特(Jochen Schmidt) 著
卢白羽 译

精神、知识、认知与思想、最宽泛意义上的启蒙,都与宗教构成对立,并因此在宗教领域里掀起一场反启蒙的对抗,这是一个已五花八门地得以证实了的历史基本模式。因为知识、认识和思想的目的在于自律地掌控世界和生活,而宗教则把人视为不能自律的生物。因此,宗教批判认知和希望的自律要求,以及精神自我维系的意志(Selbstbehauptungswillen),并宣称它们是僭越,是狂傲(Superbia),是罪。

原罪神话已经反映出这一反对人类求知欲的宗教论争。《圣经》里的上帝禁止亚当和夏娃吃知识树上的果子。但他们最终还是吃了,似乎是因为蛇的引诱。蛇诱惑人类,若吃了这果子,就会像神明一样,并拥有优越的知识。但夏娃也并不是因为苹果能给她带来享乐而觉得它不可抗拒,而是因为它使人"得智慧"(《创世记》3:6)。这种想要"得智慧"就是罪。圣经神话的作者力图贬低人类的求知欲,他把求知欲跟诡计多端的蛇这一媒介以及好奇心重的女人联系起来,并认为求知欲是原罪最根本的肇因。《圣经》作者旋即让惩罚紧随那由无知跌人知识而造成的原罪。类似的基本构架在许多希腊神话中也可以看到。因为普罗米修斯把火种带给人类,并帮助他们具有精神力量和技艺,宙斯就把他锁在高加索山上,并让他承受巨大的痛苦。在索福克

勒斯悲剧的俄狄浦斯神话里,俄狄浦斯运用他高超的知识破除了斯芬克斯之谜,被阿波罗神贬罚成为一个瞎眼乞丐。

在宗教传统中,这类以惩罚为威胁的反对人类拥有独立知识的论争俯拾皆是。依照先知耶赛亚的一节诗,保罗在《哥多林前书》中让上帝说了如下话语:"我要消灭聪明人的智慧,我要排除博学者的学问。"而保罗自己也在《哥多林前书》那篇关于智慧的伟大演说中讲到:"上帝已使这世界的智慧成为愚拙了。"(《哥多林前书》20)奥古斯丁在《忏悔录》卷十里也讨论了对世界的好奇心,即 curiositas。他的这一论争直到近代开端都具有划时代意义。甚至民间话本《浮士德博士》虔诚的作者也把浮士德视为与魔鬼缔约的人,因为他崇尚近代对科学与世界经验的求知欲。

对希腊人、犹太人和基督徒来说,人类对知识的渴求与宗教的世界观形成了对立。《圣经》讲的是罪、魔鬼,并从道德上加以评判,而希腊人则在他们伟大的文学作品中发现了一个超善恶的逐渐展开的对抗。因为对知识的渴求出自人类的天性,并且正是出自坚强的天性,所以悲剧就经常成为描绘这类对抗的地方,让人赞叹的英雄处于故事的中心。他们或是被神祇击败,或是承受了巨大的苦难。

早在希腊启蒙时期之前,埃斯库罗斯就写出了《被缚的普罗米修斯》作为三联剧的第一部。第二部和第三部已经佚失。由于这部三联剧不完整,使得我们无法确切地理解《被缚的普罗米修斯》,因为它只有在与整部作品的关联中才能得到恰当理解。从丢失部分的残篇以及与《奥瑞斯忒亚》(*Orestie*)的对比中,我们可以断定,诗人试图找到一个平衡——宙斯最初残酷压迫的强力与反抗神权的普罗米修斯的知识之间的平衡。埃斯库罗斯的普罗米修斯并不是歌德笔下的普罗米修斯。歌德的普罗米修斯是一个激进的启蒙者,他从根本上质疑神祇的权威和宗教。埃斯库罗斯的普罗米修斯挑战宙斯,他通过精神与文化赐给人类一个具有决定意义的东西——自律,还有独立和成熟。

宙斯开始的行为旨在镇压拥有知识的人(der Wissende),到后来又改变了他的做法,从而也有了自己的一段历史。按照神话使用隐喻的技巧,这表明宗教观经历了一场历史变化。宗教观变得更加人性

化,而与此同时神祇也无需隐遁。从一开始,普罗米修斯就因其知识以及传播知识而显得是个人道的英雄、一个“博爱主义者”(Philanthropos),他把人类从蒙昧无助的水深火热之中解救出来——而宙斯的反对使得宙斯自己首先相当没有人性。普罗米修斯扬弃了人类远古时期的绝对依赖状态,宙斯看到这一状态已经无法挽回——文明的进程无法倒退——就针对普罗米修斯的作为予以至少是惩戒性质的惩罚。古老的意识形式(Bewuβtseinsform)凝结在神性(das Göttliche)这一形象中。古老的意识形式对事实上已经出现的新事物的代表还是相当保守的。但是它也不能止步不前,因为它自身已经是一个成为历史的意识形式,并且遵从历史变化的律法。宙斯自己也制服了老提坦这一可怕的自然力量(在“现代的”普罗米修斯的帮助下,这很说明问题),并由此摆脱了最古老的过去。而一待新事物以普罗米修斯式的文明为形式开始提出要求时,由宙斯新建立起的秩序——因为已经确立下来——对此反应却非常保守,这也是必然的。宙斯自己现在已经成为老东西,若要继续存在,就必须同意与普罗米修斯达成一种平衡。埃斯库罗斯理解的由旧到新的历史变化并不是一种脱钩(Ablösung)或颠覆,而是一个过程。在这一过程中,新事物体验到一直发挥着作用的旧事物的统治力量,而旧事物也经验着新事物那已经在改变并因此已经开始有力地发挥作用的统治知识。在这一过程中,个体只有顾及到别人才能生存下去。宙斯与普罗米修斯的这一平衡是在和谐的历史过渡这一标志下进行的,尽管在开始不乏激烈的冲突。然而,这一平衡却标志着一个新的处境:一个处于依赖与自立、他决(Fremdbestimmtheit)与自决(Selbstbestimmtheit)的悬而未决的处境。

虽然由埃斯库罗斯完成的这一平衡是古希腊本身启蒙时期的特征,然而,只有拥有知识的精神才含有提坦巨人的品质。从这一点可以看出,这一时期已经与启蒙时期很接近了。在埃斯库罗斯之前,与众神抗争的提坦巨人只是原始的蛮力自然。埃斯库罗斯的提坦巨人——普罗米修斯,却运用他的知识与能力挑战神祇。人类也拥有这些知识和能力。此外,普罗米修斯还能够预知未来,表明了这个有知

识有才智的提坦巨人在历史方面的强力,而老提坦巨人却只有自然原始的力量,代表的是过时的、因此也是没前途的、无历史性(ungeschichtlich)的原则。

随着启蒙的深入,埃斯库罗斯尚能保持的平衡就逐渐变得不可能了。因为启蒙使矛盾更加尖锐。索福克勒斯已经在所有重要的生活领域内察觉到了启蒙。这一启蒙的范围如此之广、如此之普遍,以前把它等同于智术——甚至是柏拉图带着片面否定的眼光所指的智术——还很贴切,而现在这种等同已经不够了。

希腊启蒙尤其在医学方面成绩斐然,在自然科学、历史编撰、习俗、律法以及宗教方面也颇具影响。在公元前5世纪后三十年,由希波克拉底及其学生创立的科学医学把诊断与治疗建立在一套严格按因果律来操作的程序(*αἰτιολογία*)之上,由此推翻了把魔力视为疾病的原因这一看法,故而也摧毁了巫术。自然科学扫除了对预兆的古老信仰,而先知体系机构就靠这套信仰来维系。自然科学抵制那种普遍的看法——即认为天体,包括太阳,都是神明。伊奥尼亚的自然哲学家克塞诺普芬(Xenophanes)就已经把自古流传下来的预兆解释成自然现象。[①] 在真正的启蒙时期之前不久,约公元前430年,阿那克萨戈拉,重要的自然研究者,同时也是伯利克勒斯的朋友,宣称天体是由跟地球一样的材料构成的。因此,太阳也不过是一团炽热的石头而已。[②] 他的这个结论是根据对一个陨石的研究得来的。雅典人对这一说法感到惊恐万分。

历史编撰也穿上了启蒙的外衣。早期的地理志、民族志已经逐渐取代了在流传下来的神话世界之中对历史的神话演绎。而之后,修昔底德的历史著作完全排除了诸神对历史的干预。在他的作品里,历史走向只取决于内在原因。

---

① 他从自然的角度解释彩虹(Diels / Kranz,《前苏格拉底哲学家辑语》[*Die Fragmente der Vorsokratiker*] 32)和圣厄尔墨斯火(St. – Elms – Feuer,雷电交作时见于塔尖、桅顶等的放电辉光球——译注)(A39)。

② Diogenes *Laertius* 2,8.

智术师证明了所有价值的矛盾之处。[①] 引各民族之间的差异为证，向所有迄今看似不成问题的有效性(das Gültige)提出问题：这有效性是来自自然(φύσει)，还是经由宗法(νόμῳ)确立下来的。[②] 这样，智术师最终也把习俗和宗法相对化了。他们用自然法来与宗法(Nomos)进行对抗。有时，比如说像柏拉图《高尔吉亚》的卡里克勒斯(Kallikles)主张的那样，[③]自然法被解释成弱肉强食的律法，法是为维护强者的利益而制定的；有时，自然法又是维护弱者如妇女、穷人、奴隶的权利，因为所有人都具有相同的人类天性。[④] 以同一个自然法为依据，启蒙者也推翻了希腊人与野蛮人之间这个一直有效的根本性区别。对这一特别具有启蒙味道的人性(Humanität)的最重要的表述出自欧里庇得斯——除苏格拉底外，他是希腊启蒙时期最伟大的人物。

从研究宇宙(Kosmologie，宇宙学)转而研究伦理学、研究个体生活的意义，这一转向对智术师派和苏格拉底学派具有标志性意义。而早在这一转向之前，宗教就已经受到许多伊奥尼亚自然哲学家的攻讦。他们拒不接受关于诸神的神话，认为它既荒唐又败坏道德，他们质疑先知体系和一些民间信仰的基本特征，比如神形人似、偶像崇拜等等，觉得这些都让人难以接受。克塞诺普芬宣称："如果牛也能作画的话，它的神就会是牛的模样"；[⑤]赫拉克利特把宗教的偶像崇拜比作一场对话，人们不跟房屋的主人谈话，反跟房屋交谈。[⑥] 恩培多克勒也认为

---

① 关于智术的全面介绍：M. Untersteiner，I sofisti，Ⅰ/Ⅱ，Mailand 1949，第二版 1967，英译本：《智术师》(*The Sophists*，Oxford 1954)；W. K. C. Guthrie，《希腊哲学史》(*A History of Greek Philosophy*)，Ⅰ/Ⅳ. Ⅲ："五个世纪的启蒙"，Cambridge 1969，尤其参看页 3 - 319；这一部分也以单行本出版：Guthrie，《智术师》(*The Sophists*，Cambridge 1971)。关于智术的全面的书目和有参考价值的文献见：Carl Joachim Classen 编，《智术》(*Sophistik*，Darmstadt 1976)。

② 这方面参看 Felix Heinimann 具有奠基意义的著作《礼法与自然》(*Nomos und Physis*，Darmstadt 1972，1945 年首先在 Basel 出版)，尤其参看页 110 及以下。

③ 柏拉图，《高尔吉亚》483C 及以下。

④ Alkidamas 注疏亚里士多德《修辞学》卷 1，13. 1973 b 18。

⑤ 辑语 23。

⑥ 辑语 5。

古老的宗教仅仅是阴沉的幻象(σκοτόεσσα δόξα)。[①] 随着自然科学以及科学医学的兴盛,古老宗教渐渐失去立锥之地。一些智术师还有欧里庇得斯则做得更加彻底:他们从根本上质疑关于诸神的神话。

欧里庇得斯深受希腊启蒙时期现代批判精神的影响,他的诗表达了这种精神,而索福克勒斯却坚定地站在传统宗教价值这边。扮演一个保守、反启蒙的角色来对抗现代的启蒙精神方向,能担当起这一任务的,唯索福克勒斯一人。因为,只有他与雅典城的政治生活、甚至宗教生活都有密切联系。他是一位医神(Heilhero)的祭司。公元前420年,当他被带到雅典城时,他就把阿斯克勒庇俄斯(古希腊医神——译注)迎进他家——那时雅典城还没有阿斯克勒庇俄斯的圣地,而他家就成了阿斯克勒庇俄斯的神庙。[②] 由于这一行动带有非同寻常的虔诚,索福克勒斯死后,雅典人把他本人也奉为英雄,并称他为"Dexiωn":"为接待做准备的人"(Aufnahmebereiter)。索福克勒斯还作过一首 Paian 献给阿斯克勒庇俄斯。他最后一部作品《俄狄浦斯在科罗诺斯》完全置于宗教祭拜领域之下。

索福克勒斯在他的《俄狄浦斯王》中展现了启蒙这一新问题在历史中的现实意义,而他同时又认为这一问题来源于人性本质,并且必然产生自这一本质。他描绘了相信自己的知识和自己的力量的人如何遭到了存在意义上的失败。索福克勒斯并没有把俄狄浦斯塑造成一个启蒙的指路人或理论家,而是把他推倒了启蒙的边缘上,使他成为一个具有自我意识的人的代表。这一自我意识建立在人类自律的知识之上。

《俄狄浦斯王》的反启蒙思想在于意识到人类知识的有限而易朽坏的性质。与俄狄浦斯的人类知识相对立的是忒瑞西阿斯具有神性合法性的(göttlich legitimiert)知识,这知识是唯一有效的知识。盲先知可能看不见漂浮在这个世界表面的关联,可对本质的关联却洞若观

---

① 辑语131。

② 参看 W. S. Ferguson,《阿提卡的归化民》(*The Attic Orgeones*, Harv. Theol. Rev. 37, 1944),页88及以下。

火。俄狄浦斯虽有双眼,看见的却只是表面而已,对本质的东西他如同盲人一般看不见。俄狄浦斯自认知晓一切,末了却是一个无知者。所以,当真相大白于天下之时,他必须刺瞎自己的双眼。

在第一场俄狄浦斯与忒瑞西阿斯的激烈争吵中,已经凸现出智慧与知识这一主题。索福克勒斯已经以此点出启蒙的问题所在——智术师派由于追求智慧而得名:追求"Sophia"。这一场随后的歌队合唱歌在反思真正的智慧之中达到高潮。歌队援引的论据是俄狄浦斯在人类知识方面无人能敌,因为是他破解了斯芬克斯之谜。这一论据也是贯彻整个戏剧的基本主题。

索福克勒斯给俄狄浦斯神话添加的这一段故事具有极重要的意义。斯芬克斯一直向忒拜城索要人牲,俄狄浦斯破解了斯芬克斯之谜,从而战胜了她。他的奖酬就是王冠。索福克勒斯是这样理解的:知识赋予人权力(Macht)。俄狄浦斯是靠他的知识登上王位的。他凭借这些知识,传达的不仅仅是对知识的异常骄傲,还有他整个的自我意识以及他在世界中的地位。在俄狄浦斯与先知的争吵中,他一遇到猛烈的反驳就开始炫耀自己的知识和洞察力。先知尽管拥有关于神的知识,在斯芬克斯面前却无能为力,而俄狄浦斯却凭借人类的精神力量解开了斯芬克斯之谜。俄狄浦斯决不是要把人类知识凌驾于忒瑞西阿斯所宣称的神性合法性知识之上,他只是质疑,忒瑞西阿斯有没有可能拥有他所说的神性合法性知识。俄狄浦斯提出的论据值得我们严肃对待:如果忒瑞西阿斯拥有这样的知识的话,他就能把忒拜城从斯芬克斯手里解救出来(391行及以下):

> 那些诵诗的狗在这里的时候,你为什么不说话,不拯救人民?它的谜语并不是任何过路人都破得了的,正需要先知的法术,可是你并没有借助鸟的帮忙,神的启示显出这种才干来。直到无知无识的我俄狄浦斯来了,不懂得鸟语,只凭智慧就破解了那谜语,征服了它。

最后几个词透露出来的对自律的知识的骄傲再明显不过了。这一

知识不需要更高的灵感或任何预兆。俄狄浦斯并非一登场就是个反宗教的启蒙者。当城邦受到瘟疫威胁时,索福克勒斯还亲自去求德尔斐神谕。并且,出于对先知的更高级智慧的信赖,俄狄浦斯首先就去征求忒瑞西阿斯的意见。直到最后矛头指向他本人,他发现宗教世界是一个与他对立的世界,这才从他的角度质疑宗教世界。只有在他受到威胁的时候,俄狄浦斯才产生出维系自我的意志(Selbstbehauptungswille)。这一意志建立在自己的、人类自律的知识与能力之上。只在这时才形成启蒙式立场的轮廓。对索福克勒斯来说,启蒙虽是人类极根本的资质,正如俄狄浦斯的精神力量——借助它,俄狄浦斯才得以解开斯芬克斯之谜;可是,要产生严格意义上的启蒙,却只能而且必须在与先知的角逐、后来则是在与德尔斐神谕的关系之中才有可能。

这一刚开始悬而未决的角逐关系在歌队的第一首合唱歌那里表达得淋漓尽致。它以独特的方式区分了神性的知识——对俄狄浦斯和歌队来说,这是不容置疑的——与先知占有这一神性知识的权利。歌队不承认任何人——包括先知在内——拥有比常人的知识更高的知识。因此,预见性这一特殊的性质就遭到了根本怀疑(497 行及以下):

> 宙斯和阿波罗才是聪明,能够知道世间万事;凡人的才智虽然各有高下,可是要说人间的先知比我精明,却没有确凿的证据。

歌队继续强调,虽然一个人可以在智慧(σοφία)上超过别人,然而仅局限于世界内部这一范围。因此,在歌队看来,俄狄浦斯是最有智慧的(σοφός),因为他能够解开斯芬克斯之谜。

思考一下这部悲剧的走势就会发现索福克勒斯的目的所在。他希望挽回某些宗教机构的声望,尤其是先知体系和神谕体系,使它们承受住由步步紧逼的启蒙产生出来的怀疑。索福克勒斯把俄狄浦斯神话做了根本性的修改,并让先知体系和德尔斐神谕扮演了关键角色,由此可以看出索福克勒斯对这一问题的重视。他的这个策略只有

放到历史背景中才能够得以理解。[①] 因为,与祭司体系浑然一体的先知体系[②]跟占卜术[③]一样,常常受到抨击。克塞诺普芬就已经拒斥了先知体系。[④] 在新兴的自然科学认识面前,先知体系肯定显得陈腐过时,尤其当阿那克萨戈拉解释了先知体系赖以存在的预兆的自然本性时,情况更是如此。很多哲学学派也拒斥先知体系。[⑤] 包括犬儒、学派、伊壁鸠鲁学派和怀疑论者,之前还有智术师,尤其是毕达哥拉斯。而毕达哥拉斯恰恰在《俄狄浦斯王》成形的前几年在雅典逐渐具有影响力。再者,从阿里斯托芬跟先知们开的无数玩笑中,我们也能看出先知的声望是如何丧失殆尽。欧里庇得斯更是经常拿占卜

---

① 德语界的索福克勒斯研究一直不注重其历史维度,盎格鲁萨克森的研究却很重视历史背景。参看 Bernard M. W. Knox,《俄狄浦斯在特拜城》(*Oedipus at Thebes*, New Haven 1957)。把《俄狄浦斯王》看作一部不受时代限制的模范悲剧,这一占统治地位的阐释趋势源自亚里士多德在《诗学》里对《俄狄浦斯王》的阐释。亚里士多德——Scaliger 称之为"所有美好技艺的永恒专制者"(omnium bonarum artium dictator perpetuus)——把《俄狄浦斯》归结到其形式和功能方面,以便得到一个悲剧的典型文体的范例——他根本不想"解释"(deuten)这部作品。因此,亚里士多德对诸神、先知的预言、神谕等等根本不予理会。对作品作这种简化,完全达到了亚里士多德的证明目的,然而,现代对《俄狄浦斯》没有实质(entsubstantialisiert)、不讲历史关联(enthistorisiert)的阐释却是以亚里士多德的这种阐释为根基的,这就使得他们阐释的合理性从一开始就值得怀疑。除了咬定亚里士多德的权威性外,还有两个动机影响了这一阐释趋势。首先,这证实了古典时期对古希腊罗马的理想形象:"超脱于时间"(zeitlos),因此也会永恒有效的一个理想的典型形象。这种去历史化是与亚里士多德对《俄狄浦斯》的简化密切相关的。其次,运用亚里士多德的简化,就可以把历史材料(Substanz)系统地稀释,使得现代人能够消化,所以就得到了这种"在存在意义上"扣人心弦("existentiell" ansprechend)的解释版本。剩下的就是"悲剧性"、极普遍的自我认知问题、本质与表象之间的对立等等。要承认下面这一点是很困难的:对我们来说陈腐过时的东西,恰恰对索福克勒斯来说意义重大——这就是拯救先知、神谕以及对诸神鲜活(lebendig)的力量的信仰,使它们不致在启蒙的批判下消亡。

② 参看 Eust. Ⅰ l. 1,63。

③ 这方面参看:Bouché - Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 Bde., Paris 1879 - 1882; Th. Hopfner, *RE* XⅣ, *Sp.* 1258 - 1288; M. Nilsson,《希腊宗教史》(*Griechische Religionsgeschichte*), I, 页 164 - 174, Ⅱ, 页 229 - 231; R. Flaceliére, *Devins et Oracles Grecs*, Paris 1961。

④ 参看西塞罗, *De divinatione* 1,5; Aetios 5,1,1 ( = Xenophanes A 52)。

⑤ 概括性质的:F. Jaeger, *De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint*, Diss. Rostock 1919; S. Eitrem, *Symb. Ost* 22 (1942), 页 49 - 79。

术开涮。[1]《俄狄浦斯王》中,歌队的第一合唱歌流露出来的对先知体系的怀疑折射出了当时流行的普遍看法。

针对启蒙的这些以及其它类似的趋势,一些应对措施在《俄狄浦斯王》产生的几年前就出台了,这颇具启发性。反启蒙措施最明显的证据就是在雅典开始迫害智识阶层。公元前432年左右,对超自然信仰不仅被定为犯罪,教授天文学也同样被视为犯罪——因为星辰具有神性。新律宣布:"必须控告那些不信神以及传播天文学的人"。[2] 此后就开始了一系列起诉,一直持续到此后的三十年,直到公元前4世纪也不见消停。据不可靠传闻,亚里士多德也曾受到猜疑——说他作为一个哲人不虔敬。[3] 这次起诉的牺牲品都是雅典城进步思想和自然科学研究的领袖人物:阿那克萨戈拉——他跟雅典最有才气的妇女Aspasia命运相仿,都是只吃了点小苦头就被伯利克勒斯救了出来,免受审判——、[4]Diagoras、[5]苏格拉底、[6]也许还有普罗塔哥拉[7]以及欧里

---

① 首先参看:Helena,744行及以下,《伊菲革尼亚在奥里斯》(*Iphigenie in Aulis*),996-998行。这方面参看:L. Radermacher,《欧里庇得斯与占卜术》(Euripides und die Mantik),Rhein. Museum 53 (1898),页497-510。

② Plut. Perikles 32, 1: *εισαγγέλλεσαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντασ ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας*. 城邦与宗教关系密切,"不信神"的意思是:"不遵守宗教习俗"。以下参看:E. Deremme,*Les procès d'impiété*,Paris 1930,也参看P. Decharme,*La critique des traditions religieuses chez les Grecs*,Paris 1904,页141及以下,还有W. Nestle,"Asebieprozesse",载于*Reallexikon für Antike und Christentum*,Bd. Ⅰ,Sp. 735-740。

③ Ath. 15,696A/B;Diogenes Laetius 5,6f。据说,亚里士多德移民到Euboea上的Chalkis,从而躲过了对他的判决(Aristot. 辑语667 Rose)。

④ Plutarch,《伯利克里斯》(Perikles 32);也见Diodor 12,39;Diogenes Laetius 2,14. 阿那克萨戈拉移民到Lampsakos来躲避对他的审判。

⑤ 阿里斯托芬把Melos的Diagoras称作"唱抒情诗的苏格拉底"(Melischer Sokrates)(《云》830行);曾经悬赏一泰伦特要取Diagoras的首级(《鸟》1071行及以下)。他逃到Achaja的Pellene,死于科任托斯。

⑥ 对苏格拉底的控告如下:"苏格拉底行不义,一是不尊敬(*νομίζων*)国家尊敬(*νομίζει*)的神,还引进来其他的神,二是败坏青年"(Xenophon,《回忆录》1,1,1)。第一项控诉正好符合公元前432年颁布的律法(*αἰτιολογία*)。

⑦ 起诉普罗塔哥拉是因为他的文章《论众神》。在这篇文章中他表明了不可知论的

庇得斯。这些被告的下场不是逃亡、放逐就是死刑。人们有理由这么说:伟大的希腊启蒙时期同时也是迫害放逐科学家、压迫自由思想的时期,甚至出现了焚书现象[①]——这与针对普罗塔哥拉的控诉有关。民众中间出现了一股宗教狂热。有些政治家为了自己的目的利用了这股狂热。与伊奥尼亚人精神上的开放不同,雅典人在宗教方面相当保守,他们"受不了自然科学家和天文学家",[②]同样也忍受不了批判性的哲学家。雅典人迅速找到了宗教亵渎这一谴责理由。[③]这股宗教狂热是由职业先知们煽动起来的,他们发现自己的声望以及他们存在的根基受到大步前进的启蒙的严重威胁。那条掀起了审判狂潮、构成起诉苏格拉底的法律依据的法令,是由一位专职先知 Diopeithes 提出的,这很说明问题。[④]

有了这个历史背景,就可以理解忒瑞西阿斯在《俄狄浦斯王》里令人惊讶的意义与威严,以及随着剧情的发展而表现出的迫切抵制对先知体系的所有怀疑。希罗多德是索福克勒斯的朋友,他也相信神谕,并赞成占卜术(希罗多德,《史记》VIII,77 尤其明显)。与希罗多德一样,祭司索福克勒斯也策划了一个戏剧性事件来拯救先知体系的尊严。他希望达到的效果,表现在俄狄浦斯灾难过后的两首歌队的合唱歌里。在第四首歌以及最后的退场歌里,歌队再次提起俄狄浦斯战胜了斯芬克斯。可是现在,在灾难已经降临到俄狄浦斯头上、先知的知识已经得到证实之后,俄狄浦斯那一度伟大的知识再也没有任何意义了。剩下的只是虔诚的敬畏,包括对先知体系和神谕制度的承认。

---

(接上页)立场。据 Diogenes Laertius(9, 52. 54),普罗塔哥拉逃往西西里来躲避审判,途中遭遇沉船而亡。关于这一问题重重的传说,Carl Werner Müller 作了全面的分析:《普罗塔哥拉论众神》(Protagoras über die Götter),载于 *Hermes* 95 (1976),页 140 – 159,另载于 *Sophistik*, C. J. Classen 编,*Darmstadt* 1976 (Wege der Forschung 187),页 312 – 340,另页 324 及以下

① 这一传说参看:C. W. Müller,同上,页 324 及以下。

② Plutarch,Nikias 23,4。

③ 参看 Platon,《申辩篇》23 D。

④ 按照 Diodor 12,38 及下页,以及 Plutarch,*Perikles* 32,公元前 432 年 Diopeithes 的法令颁布。而 Adock,CAH 478 认为是公元前 430 年。因为他把法令跟"由瘟疫——诸神震怒的显著标志——激发出来的情绪"联系起来。

索福克勒斯还关注拯救神谕制度。在俄狄浦斯与忒瑞西阿斯发生冲突之后,忒拜城的先知的合法性就遭到了质疑,在第二个主要场景,索福克勒斯又让德尔斐神谕出现问题。这一尖锐化具有决定性意义,所以也是对先知那一场戏的戏剧性冲突的升级。因为,德尔斐神谕出问题,就是在攻讦希腊人共有的宗教生活的中心、一个古老神圣的机构。几个世纪以来,德尔斐以其神谕[①]享有崇高威望,是所有神谕宣示所中最重要的一个。德尔斐在公元前7世纪到公元前5世纪是最有影响力的。然而,公元前5世纪渐渐开始出现争论。人们责备德尔斐神谕参与政治党派纷争,或许还查出一些受贿的事件。公元前4世纪德尔斐神谕的威望大大下跌,这应该与蓬勃发展的启蒙很有关系。神谕的威望在公元前5世纪末下跌得还不是很厉害。因此,不久前歌队还站在俄狄浦斯一边,质疑忒拜先知的权威性,而现在他们的态度却陡转——因为这事关重要的宗教权威德尔斐。

态度陡转之前对德尔斐的批判,其基本模式跟对忒瑞西阿斯的模式一样。伊俄卡斯忒并没有质疑神,而是怀疑那些作神的阐释者的人。她区分了二者(707行及以下):德尔斐神谕说拉伊俄斯将会死在自己儿子手里。伊俄卡斯忒认为这不是阿波罗的错,而是他的仆人犯的错——他们自诩拥有未卜先知的技艺。神希望发生的,他会直接显示出来。在第二个主要场景的结尾,尽管伊俄卡斯忒认为先知的每个字都没有价值(857行及以下),然而在接下来的第三场开头,她在公开的宗教祭拜中却吁求阿波罗的帮助。

歌队的第二合唱歌[②]从发生的事件那里得出更加激进的结论,这是令研究者十分头疼的问题。歌队说,神本身已经不再受人尊敬,甚至神性也消失殆尽。歌队误解了伊俄卡斯忒吗?或者他们只是得出

---

① 参看 P. Amandry, *La mantique Apollinienne à Delphes*, Paris 1950; Parke – Wormell,《德尔斐神谕》(The Delphic Oracle) Ⅰ/Ⅱ, Oxford 1956。

② 最新的研究参看 R. P. Winnington – Ingram,《阐释索福克勒斯》(*Sophocles, An Interpretation*, Cambridge 1980),页179–204。其它论述参看:J. C. Kamerbeek,《索福克勒斯戏剧,注释》,第四部分:"俄狄浦斯王"(*The Plays of Sophocles, Commentaries*, Part Ⅳ: The Oedipus Tyrannus, Leiden 1967),页172–181。Knox 也相当重要(注11)。

进一步的结论，而伊俄卡斯忒不久之后自己也得出了这些结论？因为科任托斯的信使带来的消息消除了俄狄浦斯的罪责，她就即刻抛弃了这层区分，开始直接谈起“天神的预言”来（946行：θεῶν μαντεύματα，对比953行：τοῦ θοῦ ματεύματα）——这预言现在看来不堪一击。问题的尖锐性已经表述得很清楚了，一再的重复更加强调了问题的尖锐。索福克勒斯也许想由此说明，从否定先知体系这一有神性合法性的中间机制，是可以如何圆滑地过渡到否定神本身——虽然在本质上还是承认神。欧里庇得斯就提供了这种过渡情况的经典范例。他经常在作品里抨击先知，①说他们假装受神灵启示，而在《腓尼基妇女》(Phönissen)中，忒瑞西阿斯引人注目地区分了人类和神的预言。他担保，只有阿波罗才可以预言②——然而在《伊翁》里，阿波罗这个预言神却随着故事的进展遭到了全盘否定。

首先，古希腊人尚未区分仅仅是对宗教习俗的蔑视与根本的无神论。如果有人胆敢蔑视或是质疑公共宗教习俗和机构，他就会被斥为无神论者。③ 这一虔诚的方式印证了歌队的话。在舞台上，歌队尤其代表了大众。作为来自民众的团体，他们意识到，信赖神谕对于大众来说何等重要。因为大众无法区分出细微的差别，即神与以神为依据的阐释者。按索福克勒斯的观点，随着神的代表以及由这些代表宣布的神谕所具有的合法性的消褪，对于大众来说，他们对神本身的信仰也消褪了。歌队唱到（898行及以下）：

如果这神示不应验，不给大家看清楚，那么我就不诚心诚意

---

① 参看注释16。

② 《腓尼基妇女》954－959行；参看《厄勒克特拉》395－400行。

③ 尽管希腊人没有教条或是教义，对希腊诸神、尤其是当地神祇的敬奉（τολισσοῦξοι, ἐγξώϱιοι θεοί，埃斯库罗斯，《七雄攻忒拜》，14，69行）仍属于公民的义务。而敬奉是建立在信仰诸神的基础之上的（建立在ομίζειν τοὺς θεους, οὓς ἡ πόλις νομίζει，Platon，《申辩篇》24B；Xenophon，《回忆苏格拉底》1，1，1）。谁要是逆宗教而行，谁也就是在亵渎国家。——伊俄卡斯忒虽然敬奉阿波罗，然而却抛弃了国家宗教，因为她既不尊敬先知，也不尊重神谕。

去朝拜大地中央不可侵犯的神殿,不去朝拜奥林匹亚或阿拜的庙宇。

此处歌队是在代表人民说话。他们需要宗教组织以及中间机构不可动摇的权威,以使他们能够保有对神性本身的信仰。索福克勒斯将这种态度化为己有。随着剧情的深入,他尝试着反驳一切对先知和神谕的权威性的质疑,并且,正如歌队唱的,"可以用手指得出来"。

柏拉图也希望稳固德尔斐岌岌可危的声望。然而,与索福克勒斯不同的是,他的真正旨趣似乎不在对抗逼近的启蒙从而保护宗教利益。柏拉图主要希望通过树立一些宗教机构的牢固权威以及一些被批准的礼仪的准则来达到规范社会的目的。所以在《王制》和《法义》中,他提倡在宗教事务方面必须保护德尔斐的声望。[①] 他赞成严厉的惩罚与类似索福克勒斯在悲剧《俄狄浦斯》中的净化礼仪——整个《俄狄浦斯》就是完成了一个神性上亟需(göttlich gewollt)的净化礼仪。

第二合唱歌反映出在历史上宗教根基是如何被腐蚀,直到最后对诸神本身的信仰也遭到消解。在年轻一代的智术师如 Diagoras,、Prodikos 和 Kritias 攻讦宗教与对诸神的信仰之前,普罗塔哥拉——伯利克里斯的朋友、智术师派的领袖人物——就写出了《论诸神》一文。保存下来的开篇如下:"我对诸神一无所知:既不知道他们存在还是不存在,也不知道他们什么模样:因为有许多东西阻挠了认识——不可感知还有人生短暂。"[②]人们常常强调,《俄狄浦斯王》开头隐藏的真相最终大白天下,因此这部戏是一出揭示剧(Enthüllungsdrama)。然而,它要揭示的不仅仅是关于身份的真相[③]以及俄狄浦斯痛苦的纠缠。这一揭示更多的是为了一个更高的目的:为先知的话语、德尔斐的神谕验真,尤其是为阿波罗神真正的影响力验真。普罗塔哥拉提出神是无

---

① 《王制》427BC;《法义》738BC. 759C。

② Diels/Kranz Ⅱ,辑语 B 4。

③ 解释这方面较好的文献有:Alister Cameron,《俄狄浦斯王的身份》(*The Identity of Oedipus the King. Five Essays on the Oedipus Tyrannus*, New York/London 1968)。

法被感知的,因此,我们对神毫无任何把握可言。索福克勒斯运用所有完美的戏剧手法来驳斥他的观点以证明神的在场。因此,他的悲剧《俄狄浦斯王》在很大程度上是一出祭礼剧(Kultspiel),而《俄狄浦斯在科诺罗斯》则是部彻头彻尾的祭礼剧。作为人的俄狄浦斯的灾难,正是阿波罗的 Theophanie[神显]。当歌队问俄狄浦斯,是谁把这闻所未闻的苦难加在他身上的,俄狄浦斯自己答到:"是阿波罗"(1329 行及以下)。

而索福克勒斯正是致力于实现这样的显明,能为所有目光捕捉、被所有手攫住。他运用许多技艺证明,阿波罗不仅仅是在一般意义上表现出来的那个具有影响力的神祇。他还希望传统上信仰的诸神的那些品性也能具有这样的影响。当这部戏甚至从剧情里总结出阿波罗的本质特征来时,它可以说是祭司导演的 Theophanie[神显]了。以此,索福克勒斯最坚定地反对哲人及智术师派的这一观点:神是不可感知的。神不再受哲人的影响(sich entziehen)。相反,悲剧诗人使神在剧中让人不可抗拒地充当(aufdrängen)在场的力量、可被定义的形象。在这一力量与形象中,神证明自己就是自古以来人们信仰的那个神。

剧情的发展中总共展现了三个神的本质品性。首先,由于先知忒瑞西阿斯的预言和德尔斐神谕被证明是真的,阿波罗证实了自己是预言、先知体系和神谕制度的神。其次,他证明自己是*ἀλεξίκακος*,是"抵御不幸[Übel]者"。这个不幸首先指的是疾病和流行病。流行病的其中一种就是瘟疫,在悲剧开头席卷忒拜城的瘟疫。索福克勒斯之前,俄狄浦斯神话尚未出现瘟疫这一说法。[1] 索福克勒斯对神话作的修改对这出戏具有决定性意义,使得神能够作为所有不幸的抵御者出现。阿波罗让人宣布他的神谕——这也是流传下来的神话中没有的——告知杀害国王拉伊俄斯的凶手必须受到惩罚,由此他把忒拜城

① 关于索福克勒斯之前的俄狄浦斯神话的概况,参见 Sir Richard C. Jebb 具有奠基意义的评注:《索福克勒斯戏剧及辑语》卷一:俄狄浦斯王(*Sophocles, The Plays and Fragments*, Cambridge 1914)再版 Amsterdam 1966,页 11 - 17,也见 J. C. Kamerbeek,《索福克勒斯戏剧及注释》卷四:俄狄浦斯王(*The Plays of Sophocles, Commentaries*, Leiden 1967),页 1 - 7。

从致命的瘟疫中解救出来。他启动了这次追查。在追查的过程中,俄狄浦斯发现自己就是杀害他父亲的凶手。

阿波罗的第三个本质方面体现在自我认识这一德尔斐诫命之中。索福克勒斯把德尔斐-阿波罗的命令“认识你自己”放进他的作品中:通过神指派的追查杀害国王拉伊俄斯的凶手这一任务,索福克勒斯让俄狄浦斯自己卷进一场认识过程中去。这一认识过程的终点就是自我认识。通过认识自我,俄狄浦斯发现自己有局限、有欠缺的脆弱本质。对索福克勒斯来说,只有这一经验才是真实而完全的启蒙。这一经验使理性启蒙对胜利的信心、对权力的要求相对化。这一观点表现在俄狄浦斯渐渐增强的震怒中。而俄狄浦斯最终发现的不仅仅是外部现实关系中客观隐藏的东西。他一直纠缠在这些关系里,他整个身份都依赖于这些关系。俄狄浦斯同样发现他个人的无知。最终他知道,他其实一无所知。

所以,通过唤起某些人类本质经验,反启蒙本身求的其实是一种更高的启蒙状态。有的本质经验本身并不需要宗教支撑,也不要求宗教阐释,反启蒙把这些经验与否定甚至毁灭人类自律的神性联系起来,它这才成为真正的反启蒙。有种观点认为,人类也能通过他自有的人类自然经验以及由此而得出的人类知识来获取自我相对化,尤其是对表面的认知乐观主义和短见的自信的相对化。而通过反启蒙,这一观点受到抵制。换句话说,受限、危害(Gefährdung)和脆弱这些人类本质经验被剥夺了它们的自然经验层面。

此外,在《俄狄浦斯王》中,索福克勒斯怀着反启蒙的意图,试图将人类知识贬得一钱不值。他以神的名义无情地贬低人类知识。他首先试图论证人类知识是无关紧要的。俄狄浦斯曾经解开了斯芬克斯之谜,拯救过这座城市,而到了最后这些又算得上什么呢?其次,索福克勒斯甚至希望证明人类知识是有害的。俄狄浦斯难道不是一个表面的拯救者吗?事实上,他把这座城市卷入瘟疫这一更大的不幸之中。俄狄浦斯当上了忒拜城的国王,却因此带给这座城市更大的灾难。而他之所以能当上国王,是因为他解开了斯芬克斯之谜。因此,瘟疫就是解谜的后果,即人类启蒙能力的后果!启蒙走到了它原本所期望的反面:把这座城市

从一场灾难中解救出来,却使它陷入了另一场更大的灾难。索福克勒斯如何着意于把解谜的俄狄浦斯所代表的启蒙力量与瘟疫联系起来,从他决心对俄狄浦斯神话进行改编就可窥见一斑,是他首次把俄狄浦斯神话与瘟疫联系起来的。索福克勒斯想要传达的警告极富现实意义,因为公元前429年还有公元前427年的秋季(依据修昔底德,《战争史》3,87)[①]雅典两次遭到瘟疫侵袭。这使得伯利克里斯成为牺牲品。而他跟俄狄浦斯一样,是国家的一把手。

这两场瘟疫,还有对雅典人来说同样可怕的伯罗奔尼撒战争给政治和宗教造成了深远的心理影响。一方面它促成了怀疑和玩世不恭。因为,按照修昔底德的说法,灾难的肆虐使得有些人相信,诸神明显没有帮忙。另一方面,在这多灾多难的几年,许多人逃到旧宗教里面去。而就像索福克勒斯的《俄狄浦斯王》,人们可以出于宗教意图拿瘟疫作论据说:因为不虔诚的、受启蒙的人在国家兴风作浪,神才用瘟疫来惩罚所有人。那个时期的历史学家修昔底德仔细分析了受困扰民众的这一倒退趋势。修昔底德写到(修昔底德,《战争史》5,103,2),大家都躲进幻想中去:预言、巫术(*ἐπὶ τὰς ἀφανεῖς [ἐλπίδας] καθίστανται, μαντικὴν καὶ χρησμούς*)。除了这种绝望地寻求拯救的宗教歇斯底里外,还有一股传统地向宗教的回归。吕西阿斯(Lysias)的一段话表明,这一趋势如何被解释成一个政治良机:“我们的祖先因为完成了规定的牺牲庆典,才留给我们这样一座城市,它在全希腊是最大、最幸福的。我们肯定也应该像他们那样献上同样的牺牲,尽管只是出于对富裕的考虑。而富裕就来源于这些宗教功课”(30.18)。

残酷的瘟疫还有另一个宗教作用:出现了希望有治疗奇迹发生的普遍要求。这对理解俄狄浦斯悲剧以及作为诗人和祭司的索福克勒斯都有至关重要的意义。由希波克拉底及其学派创立的现代医学科

---

① 由于无法在此处详细处理《俄狄浦斯 E》的年代问题,我认为该剧最有可能于公元前425年上演。最近又有尝试着将这一日期推前。参看:Carl Werner Müller,《论索福克勒斯俄狄浦斯的年代》(Zur Datierung des sophokleischen ödipus. Abh. Akad. u. d. Lit. Nr. 5, Mainz 1984)。

学现在才刚刚开始发挥作用,所以人们还仍然认为,那些无法解释其病因的传染病和精神疾病只有通过巫术或是神的帮助才能治好——而身体上的创伤很久以来就由医生来料理了。[①] 而前面那类疾病中最严重的非瘟疫莫属。[②] 并且,人们也把其它的流行病称为瘟疫。因为人们无法解释瘟疫的成因,而瘟疫又是如此猖獗。很早以来人们就把它归因于神的作用。人们除了求助于神外,更想不出别的什么治疗方法了。而这个神就是阿波罗。[③] 人们相信,是他降下瘟疫,他也能解除瘟疫。无论是神的还是人类先知的先知体系,都是与"医术"作用联系起来的。因为先知体系与医学技能这两者都建立在这一技艺之上:发现隐藏之物并施以相应的帮助。对于俄狄浦斯悲剧的整个视野来说,

---

① Fridolf Kudien,《希腊医学思想肇始》(*Der Beginn des medischen Denkens bei den Griechen*,Zürich/Stuttgart 1967);《古典与基督教时期专科辞典》(*Reallexikon für Antike und Christentum* 1987)下的"医术"辞条。索福克勒斯并不是像加图那样反启蒙式地全盘否定建立在医疗知识基础之上的医学。加图在他的文章《论农业》(*De agricultura*)中满腹古老的怒气、对符咒完全信赖(参看 *De agricultura* C. 160 —— P. Thielscher,《加图劝农》(*Des Marcus Cato Belehrung über Landwirtschaft*,Berlin,1963))。他声称,希腊人密谋用他们的医学干掉所有民族("babaros necare omnes medicina",*Plinius naturalis historia* 29,14)。索福克勒斯的观点更符合当时技术医学和巫术宗教方式的客观分裂。他了解那些"智慧的"医生,*ἰατρὸς σοφός*(《埃阿斯》,581 行及以下),这些医生的特征是具有职业的专门知识,弃符咒(*ἐπωσαί*)不用(也参看 A. Martínez - Fernández,"El pensamiento médico de Sófocles",载于 *Tabona NS* 5 [1984],页 257 - 283),他用的词是*χειροτέχνης ιατοριάς*(1001 行及下行);同时像诸如瘟疫这样医术对之束手无策的疾病,索福克勒斯又求助于医神。

② 参看 H. F. Horstmannshoff,"Pestilenties in de Griekse wereld",载于:*Lampas* (1984),页 433 - 451;R. Parker,《毒气:早期希腊宗教里的污染与净化》(*Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*,Oxford 1983)。

③ 早在荷马,阿波罗就已经是医神了(《伊里亚特》16,513 - 529 行),虽然不如后来几个世纪那么明显。作为治愈所有身体上的痛苦的神,这体现在后来给阿波罗神的别名当中:*Ἀκέσιος, Νουσολύτης, Ἰατρός*。阿波罗通过涤除恶行与罪,也可以医治精神上的疾病——赦罪与净化就是出自治疗这一功用。M. Nilsson,《希腊宗教史》(*Geschichte der griechischen Religion*)卷一,页 538 - 544,尤其指出治疗神谕跟阿波罗的联系,以及阿波罗作为涤除罪恶与其它污秽的作用——这对索福克勒斯的《俄狄浦斯 E》也是相当重要的。也参看 W. K. C. Guthrie,《希腊人与他们的神》(*The Greeks and their Gods*,London 1950),页 183 - 204;尤其是:R. Parker,《毒气:早期希腊宗教里的污染与净化》,前揭,页 209,275 及下页,333 - 351,393。

这一点也是很有趣的。一个有名的例子就是恩培多克勒。梭伦把先知与医生作了鲜明的对比,[①]阿里斯托芬简称阿波罗为"医生与先知"(*ἰατρὸς καὶ μάντις*)。[②] 因为在医学科学出现之前,人类的和神的"先知"相当于医生,所以当医学启蒙开始时,这一领域就开始坍塌了。希波克拉底在他的文章中抨击先知行医的权限。[③] 由于阿波罗和他的先知忒瑞西阿斯的影响,忒拜城从瘟疫中解脱了出来。从这一角度看来,并鉴于医学上的根本变化,《俄狄浦斯王》中阿波罗与先知体系的整个联系就获得了特殊的意义。除了刚才阐述的先知体系和神谕的拯救作用,这还事关传统的、最宽泛意义上的阿波罗与他的先知的"医术"权限。

除阿波罗之外还有几个医神,其中以阿斯克勒庇俄斯最为出众。而他又是阿波罗的儿子。阿斯克勒庇俄斯成了古代"救星"的范例,[④] 其特征是奇迹般的治疗和偶尔让人起死回生。在雅典遭到一场大瘟疫的短短几十年后,之前默默无闻的阿斯克勒庇俄斯祭拜一下名声大噪。事实证明,他位于 Epidauros 的神庙在很短时间内就成为朝圣胜地,可以和今天的 Lourdes 相媲美。[⑤] 当雅典人于公元前 421 年通过

---

① Solon,辑语 1,53 及以下 D。

② Aristophanes,Plut. ,卷 5,11。

③ De morbo sacro,2 -4。

④ 参看 W. A. Jayne,《古文明中的医神》(*The Healing Gods of Ancient Civilizations*, New York 1925);关于 Asklepios 的重要文献:E. J. 和 L. Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies.* Ⅰ/Ⅱ, Baltimore 1945;也参看 K. Kerenyi,《医神:Asklepios 及其祭拜地研究》(*Der göttliche Artzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätten*, Darmstadt 1956);G. Heiderich, Asklepios,博士论文,Freiburg 1966;R. Herzog,《Asklepios》,载于《古典与基督教时期专科辞典》卷一,第 795 - 799 栏 Sp.;非常好的文献参看 Johan Harm Croon,《医神》(Heilgötter),载于《古典与基督教时期专科辞典》卷十三,第 1190 - 1232 栏 其它的文献参看 *Christus - medicus* 主题。

⑤ 参看 R. Herzog,《Epidauros 的奇迹治疗》(*Die Wunderheilungen von Epidauros*, Leipzig 1931);《Asklepios 圣地作为治疗场所和施恩地》(*Die Asklepios - Heiligtümer als Heilstätten und Gnadenorte*, Münchener Medizin. Wochenschrift, Jubiläuumsgabe 1/4 1933);还有 O. Weinreich,《古典治疗奇迹:论希腊罗马人的奇迹信仰》(*Antike Heilungswunder. Unters. zum Wunderglauben der Griechen und Römer.* Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 8,1 1909)。

"不可靠的和平"(Fauler Frieden)换得喘息之机后,就立即用隆重典礼把阿斯克勒庇俄斯接进城来。而不久之前,雅典城才遭受一场巨大瘟疫的袭击。在人们为他修建圣地之前——我在前面已经提到过——索福克勒斯就已经把阿斯克勒庇俄斯,或是他的圣蛇,供在家里——也许圣蛇就代表了阿斯克勒庇俄斯。因此,索福克勒斯的家就被赋予了神庙的庄严。历史上经证实出现过一股新的对治疗祭拜的热望。索福克勒斯是其代表人物。而他在几年前就在俄狄浦斯悲剧中把阿波罗当作瘟疫的解除者。索福克勒斯就是这样追随着这一趋势。因为这部悲剧,他为最高的医神修建了一片文学的圣地。他也因此完美地契合了备受困扰的同时代人的需求。由于公元前 430 年前后的这同一次瘟疫,他们向阿波罗——帮助者(Epikurios)——许愿,并在 Arkadien 的 Bassai 建造了一所至今保存完好的神庙。[①] 同样独特的是,因为那场几乎同时爆发的瘟疫——它席卷了整个地中海地区——罗马人也于公元前 433 年向阿波罗许愿建一座神庙,落成典礼于公元前 433 年举行。在这座庙里,神的正式名字叫做 Apollo medicus。[②]

① Pausanias 8,41,7 - 9;Gottfried Gruben,《希腊人的神庙》(Die Tempel der Griechen, München 1966),页 115 - 124。

② Livius 4,25;4,29。参看 J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du ritus Graecus à Rome des origines à Augustus*, Paris 1955 (BibelEcFranc. 182)。

# 索福克勒斯的政治诗艺

马伊尔(Christian Meier)　著
卢白羽　译

【编者按】本文作者是德国著名的古典学家,以研究古希腊政治著称,其最有份量的著作为《古希腊政治的起源》和《古典的雅典》。本文选自他的《古希腊悲剧的政治诗艺》一书(*Die politische Kunst der griechischen Tragödie*,1988)。

我在这里想谈谈索福克勒斯青年时期的两出戏。这两出戏可作为另一类型的悲剧的范例,通过这两出戏,我们至少可以稍微弄明白一些这类文体相当宽广的范围;再则,由此我们也可以看到,索福克勒斯的创作其实也是一种政治诗艺。这一点尤为重要。因为,尽管人们已经承认,埃斯库罗斯和欧里庇得斯的戏剧含有政治意蕴(虽然还承认得远远不够),但索福克勒斯的作品是否具有政治意蕴,人们仍争论不休。

索福克勒斯的《埃阿斯》被看作他流传下来的最早的作品,创作时间多被定为五十年代。有证据表明,上演《安提戈涅》与索福克勒斯被选当将军至少有时间上的联系。所以,《安提戈涅》可能写成于约公元前440年。

《埃阿斯》与政治环境没有关系,而《安提戈涅》却表明,它与伯利

克勒斯(Perikles)的城建政策(Baupolitik)引发的论争有关。这场论争的结果是放逐[①]了一位名叫修昔底德(Thukydides,Melesias 之子,富裕而有名望的政治家,柏拉图《美诺》96*d* 提到过他,不是史家修昔底德。——译按)的人,此人极力反对那项政策。那时,雅典似乎有一个组织得力的强大集团,专与居于领导地位的政治家及其民主政策对着干,其核心是阿提卡贵族,其成员有外交官,也有将军。他们与"同盟者"(Bundesgenossen)有多重联系。按当时的风俗,这帮人与同盟者之间通过联姻和款待等建立了层层关系。因此,现在(新政策)要把海上同盟的税钱用来扩建卫城,首当其冲的就是那些老贵族。那些要缴钱的都是他们的朋友(通常对盟国中较贫困的阶层都不征税)。他们该怎么向朋友解释这件事呢?所以,这帮人当时气得不行。

再说,由于这项政策,雅典进一步脱离了泛希腊共同体(gemeingriechisch)。这之前,泛希腊作为一个共同体是不言而喻的。现在,由雅典来支配这笔税款,这体现出雅典开始独断专横起来,更加强调自己的利益,为了这座城邦——甚至还有它的美——雅典有权搜刮别人拥有的一切(尽管出于其它原因)。雅典还打破习俗,搞出了一套新式自由。雅典城邦为使自己成为贸易的主导和枢纽,不惜与各方翻脸。

索福克勒斯的这部悲剧创作于公元前 442 年到 441 年、提交于公元前 441 年夏。应该可以证明,以上提到的问题均贯穿于这部悲剧的始终。

## 《埃阿斯》

### 1)情节线索

神话里说,埃阿斯乃希腊人攻打特洛伊时的二号英雄,他在争夺死去的阿喀琉斯的武器中败下阵来。一场审判把武器判给了奥德修

① 贝壳(陶片)放逐法(Ostrakismos)。城邦公民把认为对城邦有危害的人的名字刻在贝壳(陶片)上进行投票,如超过半数就将那人放逐国外。——译注

斯。阿特里代兄弟阿伽门农和墨涅拉俄斯,军队的首领,肯定了审判团的判决。埃阿斯决心无论如何都要向这两人和奥德修斯——反正所有的希腊头号人物复仇。他在夜里溜了出去,但雅典娜找上门来,表面上是要帮他,实际上却使他陷入疯狂。这样,埃阿斯袭击的实际上是希腊人俘获的牲口,他杀掉一半(包括牧羊人)、拖走一半;盛怒之下,他还在帐篷里暴打牲口,其中一个被他当作奥德修斯,他想过些时候把它鞭打至死。

索福克勒斯的悲剧就从这里开始。奥德修斯探得消息,前往埃阿斯处,正溜到他的帐篷边时,女神现身,向奥德修斯道明原委,并且向他展示他敌人最窘迫、最耻辱时刻的样子。奥德修斯竭力反对,因为他害怕那场景、害怕埃阿斯的眼睛、不希望看见他——但女神残忍地唤出那位英雄。埃阿斯向女神汇报他自认为做了的事情,还感谢她相助,却根本不清楚自己在讲什么。

歌队由水手、士兵和摇桨人组成。埃阿斯就是和这些人一起朝特洛伊进发的。这些人都来自厄瑞克透斯(Erechtheus)部族(行201),也就是说他们都是雅典人;那时,埃阿斯的家乡萨拉米斯(Salamis)还属于雅典。歌队似乎吓傻了,满心恐惧,"目光如同羽翼未丰的鸽子"(行140)。因为若没了统帅,他们就会陷入任人摆布的境地。那些有权有钱的处境也许更不安全,因为妒嫉正蹑足走向他们背后。

> 无论如何,没了伟人,一般人[der Gemeine]就像堡垒的防御工事,不堪一击;因为一般人只有与伟人在一起才能最好地生存下来,正如伟人必须依靠一般人一样。但在这之前(在那些愚昧之人尚未切身体会到这点之前),人们不可把这道理告诉那些愚昧之人。(行158)

这帮人猜测,是哪位女神夺去了埃阿斯的理智。因为平时他是干不出这等莫名其妙的事来的。在后面还会多次战战兢兢地提到这"神降的疾病"(行185)、癫狂与复仇。埃阿斯干的事都是魔鬼教他的(行243)。

合唱歌之后上场的是特克梅萨（Tekmessa），一个被俘的女奴，埃阿斯的爱人，埃阿斯儿子的母亲。她从帐篷里走出来，告诉了歌队事情的经过。歌队的恐惧加深了，他们感到与埃阿斯合为一体，害怕希腊人的敌意。当特克梅萨说到埃阿斯此刻又恢复了理智时，这批人才重获希望。可是，事情却变得更加糟糕，因为现在埃阿斯知道自己干下了成为希腊人笑料的蠢事。他哀求、希望人们永远不要知道这件事。最后，帐篷的 Ekkyklema [1]从后面推至前台，埃阿斯立在他血淋淋的牺牲品中间。之后，他开始了一段长长的哀诉。

光对他来说成了黑暗，照亮了冥界。他再也没脸见任何神或人（行 400），荣誉丧尽（行 426）。众神、希腊人、整个世界都与他为敌。他该回家去吗？但“赤条条、没有一件战利品”，他又怎么可能面对父亲的目光呢？父亲曾经创下了多么辉煌的成就啊（行 462、行 434）！他该去投靠特洛伊人吗？那可就正中阿特里代的下怀了。他得干点什么，以向父亲证明，儿子不是这样就被打垮的。出身高贵者要么光荣地活着，要么光荣地死去（行 479）。他下定决心这样办。

特克梅萨用自己的命运来反驳埃阿斯：她出生于自由富足之家，现在却成了奴隶。还有比这更糟的吗？众神，还有杀死她父母的埃阿斯希望这样，她也就顺从了。只是她要求埃阿斯能够保护她。因为除他之外，她一无所有。他们的儿子，欧律撒克斯（Eurysakes），有被奴役的危险。埃阿斯还要为远在萨拉米斯的父母着想。

> 人也要想想他得到的好东西。感谢能源源不断地产生出感谢来。而谁要是忘了他曾经历的美好事物，他就不可能是个出身高贵的人。（行 520）

埃阿斯把儿子叫到跟前。如果儿子是他那样的人，就会对这血腥

---

[1] 希腊悲剧不允许直接表现谋杀场面，谋杀必须在房屋内部进行。之后，房屋内景会在被称为 Ekkyklema 的一种可推出推进或转出转进的平台上展示出来，这样观众就可以看见死者了。已无法确证早期悲剧是否使用这种平台，但欧里庇得斯已经开始使用了。

——译注

的场面泰然处之。他必须适应父亲所处的这个残酷的世界。然后,他给了儿子那个著名的预言(Mahnung),但愿他比父亲的命更好,其它方面则跟父亲一样,这也就不算太坏了。埃阿斯宣布,孩子将由他的继兄透克罗斯(Teukros)抚养,他必须把孩子带回家,带到他祖父母身边,以便他们年老时,这年轻人能够照顾他们。儿子得继承他的盾牌、就是因为这个盾牌,他父亲才能这么有名,其它武器应该作英雄的陪葬。

其它语言都是多余的。埃阿斯决心已定,他不再需要任何建议。Ekkyklema 又撤了回去。现在,萨拉米斯的歌队又开始唱了起来。这次唱的是埃阿斯的丰功伟绩、他的孤独、无法自控(Außer－sich－Sein)、对埃阿斯下的咒语,以及做父母的悲哀。

之后,埃阿斯从帐篷里走了出来,似乎判若两人。他作了一番独白。这个独白一般被称为"幻觉中的言谈"(Trugrede),虽然并不怎么准确。他先谈到绵延不尽的时间,这时间产生了不可见之物(das Unsichtbare),还将那敞开之物(das Offene)藏入怀中。时间之流中没有料想不到的东西,它捕捉的正是带来灾难的誓言、固执而易折的意识。埃阿斯自己就"被这女人弄得柔柔顺顺的"。他要到水边去洁净自身,他的剑应该埋起来。今后,他要在众神面前俯首、学会对阿特里代兄弟心存畏惧尊敬。既然他们俩掌权,人们就应该服从。"因为就连那些最大最强的也要听命于手中掌权的"(行699)。冬去春来,日出日落,风暴抚平了叹息的海,至高无上的睡眠松开了他以前连接起来的东西,因为他不堪长久担此重责。"我们怎么就学不会审慎[sōphroneîn]呢?"(行677)敌人可以成为朋友,朋友可以成为敌人——这一点切勿轻视。最后,埃阿斯预言,他马上会得到拯救。歌队很满意,他们称颂这一有利转折,甚至想要跳起舞来。就连特克梅萨也似乎看到了希望。

对这段话语可以有不同的理解。那些希望埃阿斯活着的人可以从中得出结论:埃阿斯下定决心要活下去。观众至少愿意结局处于不确定状态;因为就算已经知道结局,也还是可以保持期待的心情。但是,每一句、每一词同时也表明,埃阿斯希望去赴死。他没有说一句他

不想去死的话。相反,他的许多话与其说在暗示生,不如说在暗示死。洁净这个词首先大概是与清洗尸体联系起来的。剑应该埋葬在他自己的身体里,顺从众神和阿特里代兄弟只有他死去才办得到。

正在这时,一个信使上场了。透克罗斯十万火急把他派遣过来。因为透克罗斯得到一则预言,说雅典娜的愤怒会在今天降临到埃阿斯的头上,因此得有人在帐篷里守着他。借这个机会,我们可以弄明白女神为何要降怒于埃阿斯:他的思想、追求都不合给凡人厘定的规范。父亲在他出征时为他祝福,愿他追求胜利,但要和众神在一起(行765)。埃阿斯夸口说,其他人或许需要神助,他却不。他在战场上就拒绝了雅典娜的帮助。特克梅萨一听说这事,马上就明白埃阿斯欺骗了她。众人即刻动身去寻找埃阿斯。

换幕。观众看见埃阿斯站在海岸边;他已将剑放在地上,正呼唤着众神,呼唤着宙斯、亡魂的护送者赫耳墨斯,他召唤厄里倪厄斯(Erinyren)[①]替他向阿特里代复仇;赫利俄斯(Helios)[②]应该将他的命运在家乡四处传说。他已决心赴死。埃阿斯问候过光明、家乡和光荣的雅典之后,就拔剑自尽了。一般说来,阿提卡的悲剧中,死亡不会直接在舞台上展示,而这次观众却亲历了这一过程。

至此为止,悲剧已进行了865行。英雄死后还有535行,只有很少一部分是特克梅萨与歌队的哀诉。悲剧似乎更多地关注一个新问题,这就是古老事物"触着霉头"(das dick Ende)。透克罗斯出场。他首先想到的是埃阿斯的儿子,害怕敌人会夺走他。他的哀诉以此结束。接下来就再也不提死者,而是开始讲他自己的不幸处境。父亲会说些什么呢?透克罗斯只是后妻所生的儿子。现在,人们肯定会怀疑他想要侵吞他兄弟的遗产,甚至将他逐出国家。

随后,墨涅拉俄斯也上场了。他禁止埋葬英雄的尸体,尸体应该任由鸟儿去啄食,因为埃阿斯背叛了军队。墨涅拉俄斯胜利了:只要

---

① 希腊神话中的复仇女神。——译注

② 太阳神,许佩里翁(Hyperion)之子。无所不见的Helios常作为发誓时的见证人。后来Helios与阿波罗混而为一。——译注

埃阿斯还活着,就无法统领他,而现在他们却可以了。他还宣布了一系列判决:来自民人(Volk)的人——此一称呼颇引人注目(行1071)——应当服从上级。要由恐惧来掌权,否则,在城里的法律得不到重视,而军队也不能够审慎地(说 sprich:顺从,行 1075)加以统领。若是自负成了家常便饭,想干嘛干嘛,城邦就会偏离优良的航线,驶向深渊。他还反复说:恐惧是很有必要的,并且时机要恰当,否则为时已晚。在结束之际他又重申:曾经是埃阿斯伟大,现在轮到他墨涅拉俄斯。

透克罗斯对此加以激烈辩驳。埃阿斯并没有臣服于阿特里代,他是自己的主人。透克罗斯把墨涅拉俄斯称作"什么都不是"(行1114)。墨涅拉俄斯拿透克罗斯的出身反唇相讥。他们相互谩骂,愈演愈烈。"唉呀!别给死者带来晦气",否则你要为此遭殃的,透克罗斯在结尾处这样喊道(行 1154)。

墨涅拉俄斯及其仆从退场。特克梅萨和欧律撒克斯上场。透克罗斯让孩子跪在死者面前,就像是在祈求庇护,他必须坚定不移地追随父亲。歌队抱怨特洛伊战争的命数,诅咒那引起战争的男人。以前埃阿斯保护着歌队,使他们不惧怕夜晚的黑暗直到现在;以后怎么办呢?他们想去苏尼翁(Sunion),[①]在那里可以望见雅典。

接着是阿伽门农上场。他一开始便脱口大骂起来。他弟弟把他与透克罗斯的争吵告诉了他。一个"战俘的儿子"对他来说才什么都不是。"奴仆"(或"奴隶")胆敢质疑上级,这还了得。阿伽门农还带着轻蔑地谈到埃阿斯,他认为埃阿斯也什么都不是。关于阿喀琉斯武器的判决,多数都反对判给埃阿斯,这一判决理应得到尊重,否则就无法无天了。也不是强者才脚跟稳健,而是应该由能够合理思考的人(Rechtsdenkende)来统领一切。透克罗斯应该放明白一点,他应该清楚他自己是谁,他应该让另一个自由人来代理他的事物,因为国王听不懂野蛮人的语言。

透克罗斯指责阿伽门农忘恩负义,同时颂扬他兄弟的业绩。然后

---

① 海岬,位于阿提卡南端,因其波塞冬神庙而闻名。——译注

他为自己的母亲辩护。她可是位国王的女儿。而阿伽门农的祖父——不也是个野蛮人吗？阿伽门农的母亲不是克里特(Kreta)人吗？而阿伽门农出生的家庭又是什么样子的呢？他母亲是被诱拐来的，父亲用自己的亲骨肉来款待兄弟。而你还要来羞辱我的出身！不！透克罗斯，这个"奴隶"，本来就是贵族，出身高贵(行1034)，所以也要履行相应的职责。他宁可死，也不会丢下兄弟的尸体不管。最后，透克罗斯更是直截了当以武力相要挟。

正在这时，奥德修斯上场了。他上前劝解。他觉得，透克罗斯对阿伽门农恶语相向，这可以谅解。最起码也该赐给埃阿斯一座坟墓。按众神和正义的律法理应如此。死者也许是奥德修斯在军队中最大的敌人，但人们却切不可侮辱他的记忆。阿伽门农大吃一惊。"主人［希腊语：Tyranne 僭主］不容易做到畏缩和敬畏"(行1350)。他坚持认为，就算是贵族也要服从在位者。奥德修斯答道："停！你也只有对你的朋友让步，你才能坐稳宝座"。对奥德修斯来说，埃阿斯依然是个高贵的人。奥德修斯抨击国王那种易折而僵化的意识。阿伽门农最后也对他做出了让步，同时打了个手势；奥德修斯并没有说服他，但若是奥德修斯一定要这样……

最后的结尾很短：奥德修斯和透克罗斯成了朋友，然而，死者家属还是拒绝奥德修斯在安葬时帮忙；这太违背死者的精神了。奥德修斯尊重这一决定。歌队以歌声结束全剧："人们能够看到、学到许多。但在他看见之前，无人可以预示，他将会经历到什么"。

2)一种维系所有人的利益

这部悲剧为何在英雄死后还要进行这么长，至今众说纷纭。莱因哈特(Karl Reinhardt)写道："忘恩负义、卑下、妒忌"与"终将毁灭、但却真实而高贵的东西"终将势不两立，而"前者、这个恶心的世界势必战胜后者"。无论如何，在这部关于仅仅只关心自己的英雄的悲剧中，不只生者，死者的地位也相当重要。总之，所有人的"利益"——撇开他们对被纪念以及对荣誉的向往不谈——并没有随着死亡而结束，而是直到下葬时才终止。基于这个原因，埃阿斯这一事件就相当重要。

埃阿斯的自杀就如同他的胜利一般,表明他自给自足、不需要帮助。这之后,悲剧却提出了另一些问题,即他与其他人、与社会方面、与他的生存中敞开的一面形成的不利关系。

下葬这一情节不仅在《埃阿斯》,也在《安提戈涅》中起了重要作用。这一重要情节并不是用来说明希腊人相当重视处理死者的尸体。下列事实更清楚揭示了死后的情景:人在全然被动的状态下,只能任人摆布、依靠他人。在其它状态下他至少还可以希望找到一条出路,如今却完完全全依赖于那些垂怜死者的古老的不成文法、以及众神的意志能否受到尊重。就算强大的埃阿斯,尽管自认不依赖任何人,也不能将自己的尸体起死回生。埃阿斯自己也清楚,这其中困难重重。如果说他在世时自认可以拒绝雅典娜的帮助,那么,现在埃阿斯却要呼唤宙斯和赫尔墨斯,盼他们叫透克罗斯快些到他身边来,助他得到安息。但是,正如人们所见,他的愿望却只有通过他最大的敌人才能得以实现。因为,阿特里代兄弟权倾一时,而且他们认为——正如《安提戈涅》的克瑞翁那样——埃阿斯的尸体必须用来喂鸟,以达到杀一儆百的效果。最后,照他们的说法,埃阿斯比最恶毒的敌人还要恶毒。

奥德修斯的观点尤为有趣。他首先说,阿伽门农不让埋葬埃阿斯是违背神律的;这神律适用于任何人的尸体。然而,对奥德修斯来说,就像对安提戈涅一样,除此之外还有更重要的原因。似乎正是这些原因决定了他的行动。埃阿斯是个高贵的人,最重要的是,他是除阿喀琉斯之外最优秀的战士。这就是为什么奥德修斯认为不埋葬埃阿斯是不公平的。最后他还提出了另一个不同寻常的观点:"我以后也可能会陷入这种境地"(行1365)。阿伽门农回答他说:"老是这一套:人人为己。"而这正符合阿伽门农本人的思想。奥德修斯反问道:"那当然啰,我最关心的除了自己还会有谁呢?"这时,阿伽门农出于友谊,对奥德修斯作出了让步;可是就这件事本身来说,阿伽门农并不服气。

只是,奥德修斯促成埋葬埃阿斯,怎么就保障了他自己也会被埋葬呢?生者之间的这种直接而有约束性的相互关系,在生者与死者之间并不适用。奥德修斯只能寄希望于非直接的关系:我这样对待某人,以便以后也会有人这样对我。行为学家称之为推而广之的相互关

系(generalisierte Gegenseitigkeit):为大众(die Allgemeinheit)创造的东西,大众终将会偿还给自己。因此之故,某些社会道德——如神律——就必须得具有效力。奥德修斯被阿伽门农蔑视地称为自私的地方,其实也就是在为整体服务的地方。也许是自身的利益在驱使着他,但这利益却是一个身处困境的地地道道的人的利益。奥德修斯的行为处在比阿伽门农更高、更普遍的阶段。这种新的方式不讲利益相契、也不把友谊与敌意硬扯到一起,并且无视积极与消极的直接的相互关联,它只是要产生那为了全体、为了整体的东西。

人们也许会问,像阿伽门农与奥德修斯的这种争吵,有没有可能出现在以前的希腊历史中。也许人们还可以想象,类似的问题可能在公元前五世纪中叶的阿提卡政治中也出现过。但是,奥德修斯异常强烈地要求一种根本的人的维系(grundlegende menschliche Solidarität),这维系超越所有仇视,换句话说,这种维系就是各种仇恨的界限。"我恨过他,这恨合情合理"(行1347);我就恨他这么久,不会再继续了。透克罗斯对奥德修斯说:"若你在场,若你还活着,你就不能容忍别人伤害死者"(行1384)。"处于穷途末路的人"这个词出现了两次,对这样的人不可弃之不顾(行1151,1306)。因为这样,奥德修斯的人性获得了一种特征,它使得奥德修斯的人性远远高于那些务实的殡葬风俗,这些风俗由良好的感情以及恪守神的律法所决定。人们不仅要坚持让那些应该发生的事情发生,而且,鉴于那泛滥成灾、连死者都要霸占的政治专制,人们还应该提出另一利益来作为证据:这利益维系起有弱点的所有人。显然,这里的新问题必须在更深、更新的层面上来加以回答。奥德修斯必须重拾过去的规矩,因为政治要求(即那摆出一副政治上必须如此的嘴脸的复仇欲望)渐渐削弱了过去的观点。奥德修斯非常现实,他把这说成是一种利益,以此来达到他的目的。

奥德修斯把最后的人的维系建立在一个基本原则(Grundsätzlichkeit)之上,这一基本原则并不只反映在剧本最后的短短几行中。早在戏剧的开头,这一基本原则就已经强烈地表现出来了:雅典娜认为,奥德修斯看见他的仇敌遭到疯癫这种如此残忍的打击,应该和她一样幸灾乐祸。"那最甜美的笑声难道不是人们对仇敌所发

出的笑声?"(行79)但是她却必须强迫奥德修斯去看。因为奥德修斯只看到了所有人的不幸,来自他自身存在的不幸:埃阿斯不仅是最强大的人,也是最审慎的人,最有能力在正确的时刻干最有必要的事。他的骤然毁灭正表明,我们不过是幻影、虚妄。奥德修斯从中看到的不只是埃阿斯的命运,而更多的是他自己的命运。他整个人别无它想,只想着他自己。但正因为他是通过看对手致命的弱点来看自己的命运,他触及到了他的人性。

值得注意的是:阿伽门农在对透克罗斯谈到死去的埃阿斯时,也用了"幻影"这个词:"你无耻地为之操劳的那个人,什么也不是,不过是个幻影罢了"(行1257):对阿伽门农来说,埃阿斯死后就微不足道,就像埃阿斯生前对奥德修斯微不足道一样。而且,阿特里代兄弟和透克罗斯互相称呼对方"什么都不是"。他们自己也十分相信这一说法。同时,他们对所有人所处的境况也十分无知。他们弱小,因为他们自以为很强大。奥德修斯的观点得到雅典娜相当直接的首肯:

> 你通过臂力或财富而比别人得到更多时,不要自负。人性这东西,白昼将贬低它,然后又重新提升。思量这些的人,智慧而又谨慎,为众神所爱;那些"坏人"则为众神所憎恨。(行129)

奥德修斯表现出一种惊人的能力,可以从他人那里看见自己,他不仅融入到敌友取向和自己的利益之中,他还能同时跳出这束缚,站在外面来观察这些事物。他不只依靠他自己来下判断,而同时也能站在全体人的角度看问题。他知晓众神的权力。大家都清楚,众神是如何恶劣、自私而又冷酷地干涉人间事务;当人们清楚自己是多么弱小时,就只能忍受众神的权力。人们可能还会发展出新一类的"伟人"来。奥德修斯能够原谅他人,看得见界限,可以知足(另外还可以适应;因为他希望坚定地忠于阿伽门农,只是在某一点上维护自己不同的看法)。而且奥德修斯还能从他的判断中汲取教训,这样,最后他就能够做那些必须要做的事。因为,若埃阿斯得不到埋葬,这个因为他的疯狂而陷入混乱的世界就无法恢复秩序;众神就可能会因此而惩罚

希腊人。虽然阻止这个还不是奥德修斯的意图——他还没想到这么远,但正因为他做了正确的事,产生了同样的效果。奥德修斯的所思所行既不同于埃阿斯,也区别于阿特里代。

3)个体追求自足的失败

索福克勒斯简直就把埃阿斯塑造成了带有理想特征的阿开亚人(archaisch)英雄典范。他高大、强健,单枪匹马就创下不朽业绩。

埃阿斯思想的核心是荣誉。在声誉方面他绝不肯落后于父亲。因此,他不可能接受那一判决。至于这一判决如何实现,却并不清楚。若单看埃阿斯,那么人们可以猜测,其实埃阿斯并没有逃脱阿特里代兄弟的掌控,相反,这位老式英雄在维护他自己的事务方面不如世故圆滑的奥德修斯。不管怎样,奥德修斯最后也承认,埃阿斯是除阿喀琉斯之外希腊人中最棒的(行 1340):判决如此不公,埃阿斯理应复仇。

当他的荣誉受到威胁时,他就不再顾及他的爱人、儿子、双亲以及部下了。说别人需要他,这一论据对他来说实在毫无说服力,因为这就如同说他要依靠别人一般——就算是女神。他从来不去考虑,什么对人来说才是合宜的。他最最不清楚的是,男与女、父母与儿子、高贵者与低贱者是相互关联的,有一种效力与回报的责任;回忆以及由此而产生的感激之情乃人之常情。不仅特克梅萨认为,遗忘令人欣慰的事的人必不是出身高贵的人(行 522)。透克罗斯更是强调指出,对埃阿斯的感谢和怀念是何等迅速地烟消云散(行 1266)。而埃阿斯对待特克梅萨也无异于此。

埃阿斯认为自己的思想和行为是绝对的,就好像他可以自足一样。他支配雅典娜就像支配随便一个同盟者(行 117):墨涅拉俄斯用来描述要求埃阿斯顺从的话语(行 1089,透克罗斯对此表示反对,他认为埃阿斯是自己的主人),埃阿斯都用来称呼雅典娜。这话是用在那些丧失了统治权的同盟者身上的。

人们惊叹于埃阿斯的伟大,所有东西都因此而显得如此卑微。而正因为这出悲剧并不以英雄的死亡作结,读者才能体味到英雄的荣辱

沉浮:起初的惊恐与战栗逐渐让位于埃阿斯惊心动魄的毁灭。最后,他的业绩不得不引人敬佩惊叹,他对手的卑下更衬托出他形象的光辉。唯有奥德修斯才能战胜他,但却是以何等无法比拟、理智而又"城邦公民"的方式啊!

只有一个地方埃阿斯才从他的角色中脱离出来,即埃阿斯走出帐篷,走向岸边时那段精彩的发言。这段话是这出悲剧的心脏。他在这段话中指出,这包容一切、发生在全世界、涉及所有人的转变,与他毫不相干。除非他开始同情别人,否则他怎么可能变得"女里女气"?他真能够向阿特里代兄弟表示出宗教般的尊敬吗(他用的那个词指的就是这个)?这种卑躬屈膝的姿态真是难以想象。在所有这一切发生之后,他除了结束自己生命之外,还能怎样向众神俯首呢?只有这样,雅典娜才能在这一天里平息怒气。

实际上,在这段话中谈到死亡时,埃阿斯与世界保持了距离,正如奥德修斯与这世界保持距离一般。埃阿斯懂得这距离的法则。他将这法则描述成伟大庄严的图卷,画满了时日年岁的交替、风暴,还有睡眠——那最终自我消解的全能。埃阿斯已经"知道",友谊与仇恨不会恒久不变,而且可能也"预感"到,只有借助他最大的敌人他才能得以安息。他自己由此得出了正确的结论。这并不是唯一可能的结论,因为还有奥德修斯的结论。奥德修斯的结论是要顺从,是要人们彼此能够相处。而这正是埃阿斯唯一剩下的。他以自己为牺牲。从这件事就可以看出,埃阿斯学会了审慎——众神喜爱这种审慎。这样,他平息了由他而起的混乱。只是,埃阿斯不是重新建立起过去曾有的,而是退出了这个世界。这世界上,他这类人已经不存在了;他对这世界也无所希求了。

索福克勒斯并没有说,埃阿斯代表了另一个世界、不同于那幅画卷的世界。他首先把情节集中在这个只关涉自身的个体身上,以便可以把另一面、也即"社会"的那面再作通盘考虑。不管埃阿斯愿不愿意,这一面与他的存在是共生的。从一个向另一个的转向,符合从英雄式的语言向整体上非英雄式的语言的转向。是不是老一代就应该与年轻一代对立呢?或许这只是所有人存在的两个方面罢了?与埃

斯库罗斯不同,索福克勒斯拒绝从历史角度去看(或者他根本不知道有这么个历史角度)。也许对索福克勒斯来说,在《埃阿斯》这部戏里,他那个时代的雅典的对外关系与现实也太接近了。

索福克勒斯的悲剧来源于现实,作用于现实,只有通过联系现实才能得以解读,悲剧的主角只有在经历现实的过程中才产生出种种问题。历史(die Geschichte)的在场正是通过这种方式才得以实现——至少我们发现是如此。

首先必须肯定,世界完全陷入一场变化之中。这构成了整出剧的背景(可能也使得这出剧具有了现实意义),而且这是由剧中主角讲出来的。如果此处可以在历史层面上细加区分(historisch differenzieren)的话,这个主角代表的是过去与退隐的人。世界陷入了变化这一点就是明证。埃阿斯那段双关的话语中,他赋给了奥德修斯与自己一样多的权力。他的话照亮了这悲剧的两个部分。埃阿斯的这一认识也为他的高大形象增色不少。

4)统治失败

在悲剧"带政治性"的第二部分里,特洛伊城下的希腊军队很大程度上仍代表着城邦。武器仲裁法庭(Waffengericht)是雅典刑事陪审法庭的术语,关于领导与职务的各式术语均取自当时。阿伽门农与墨涅拉俄斯都思考过城邦的原则问题,包括优先权与权力、高贵与卑下、贵族家庭成员因其出身而拥有的权利。

阿伽门农与墨涅拉俄斯并不像僭主(Tyranne),倒更像虚弱无力的领导人。他们认为,自己决不能把缺点暴露出来。墨涅拉俄斯中断与透克罗斯的争吵,因为他觉得,用权力就可以惩罚透克罗斯,自己却要用言词来回敬他,这真是耻辱(行 1159)。墨涅拉俄斯不仅没有能力运用权力,也不能够用言词来获取胜利(这与理不在他也有联系;行 1125)。这听起来就像是墨涅拉俄斯想否认"复仇女神"的雅典娜,这个雅典娜还试图使人们相信,即使她拥有宙斯的武器,也不会使用。阿伽门农担心,如果他和他弟弟不坚持禁止埋葬埃阿斯的话,他们就会被看作懦夫(行 1362);奥德修斯只是回答说,所有希腊人都会因此

而认为他们是正直的人。而之前他警告阿伽门农说,强权是借助强制手段执行的力量,不能受其支配(否则阿伽门农就会出于对埃阿斯的仇恨而践踏法;行1334)。

阿特里代兄弟俩只知道命令与服从,而且认为没有任何东西能制约这两者。奥德修斯所说的"众神的法(Recht)"——这与《安提戈涅》里讲到的"不成文的律法"是一回事——他们根本不关心。他们虽了解友谊,但对埃阿斯为他们所做的一切却毫无半点感激之心。卑劣的复仇欲望占据了他们的心。两人想要对死者施加权力,却不能让死者在生前服从他们的权力。兄弟俩宣扬的政治主张只是他们刚愎自用的工具而已。他们用正确的东西干错误的事情。墨涅拉俄斯关于城邦需要恐惧的言说就像在影射"复仇女神"。只是,对复仇女神恐惧是因为她们惩罚活着的人,而对墨涅拉俄斯的恐惧则是因为他作践尸体。若阿特里代兄弟真的——看他们上场的样子,人们相信他们真的这样做了——在判决反对埃阿斯上作了手脚,那么,阿伽门农要求遵守原则、要求所有判决都必须得到尊重,就好像是以篡取机构的声誉(institutionelles Ansehen)来满足个人的专断。

他们的要求多么空洞啊!比如谴责透克罗斯的出身。其隐含的意思是,只有正派的出身才能搞政治。阿伽门农自认是"法的思想者(Rechtsdenkenden)",有资格统治一切,他可是大错特错了。他认为人用鞭子使牛服从他的意志就是统治方式的范例,这正好与他前面的观点抵牾。他不清楚他这样做是要针对谁。而墨涅拉俄斯则强烈反对民主自由,这种自由让人想干嘛就干嘛(行1181)。对我们来说,这里第一次出现了民主自由。雅典人应当能从他的言谈中听出寡头政治家或僭主的调子来。墨涅拉俄斯针对埃阿斯的不合时宜的看法,即认为这个"普通人"应该服从,也说明了这一点。墨涅拉俄斯的话根本不能与来自"复仇女神"的雅典娜的警告相提并论。

阿特里代兄弟的统治首先在于,他们缺乏统观全局的眼光。他们的行为受敌友之分的驱使。兄弟俩与透克罗斯的激烈争吵尤其证明了这点。两场争吵最终都不了了之。争吵双方越吵越势不两立。他们互不让步。就连透克罗斯也威胁到,如果有人拒绝安葬埃阿斯,那

个人也不得被埋葬。所有人都更加坚信自己的东西。每个人都只想着自己，都按照同一种模式去评判别人。阿开亚古老的戒律——帮助朋友、损害敌人——被奉为至高无上。如果谁因为这违背了律法或理性就放弃这一戒律，谁就会被视为软弱无能。因此，当阿伽门农的朋友奥德修斯表示，安葬埃阿斯是出于他“个人的”利益，阿伽门农这才放弃了他的要求，这对他来说是合情合理的。他这样放弃其实相当不负责任：因为他放弃的，正是他先前认为对整个军队（城邦）的福祉必不可少的东西——放弃这个只是为了服务于友谊。透克罗斯却可以跟奥德修斯结下私人友谊，只是这友谊不能触及他死去的兄弟。

阿特里代兄弟跟埃阿斯不一样，不是只顾及到自己。埃阿斯可以无情地反对他自己的人，而阿特里代兄弟至少还重视他们的朋友；埃阿斯只立足于自己，而阿特里代兄弟却把自己封闭在自己的统治权和朋友圈里；埃阿斯无论是生是死都强大有力，而阿特里代兄弟终其一生都软弱卑劣。这就是区别。本质上，他们俩跟埃阿斯一样，都以某种方式给自己制造了障碍。所以，埃阿斯的牺牲并没有完全使秩序得以重建。只有奥德修斯才能收拾残局。这就产生出一种非常独特的格局。

5）第三种选择

索福克勒斯的奥德修斯超越了所有派系斗争，不同于所有争吵者，他采取了第三种立场。奥德修斯代表了一种完全不同的东西——也可能是全新的东西。这样，他超越了所有对立。这不仅仅表现在奥德修斯的两次出场中——开头和结尾的两场大戏。其实，奥德修斯牢牢地扎在这出戏的中心——埃阿斯伟大的独白里。这世界变化无常，对它的认识而得出的结论都贴切地表现在奥德修斯的行为中了。他非常之灵活，这之中掺合了女性的成分，这与那种强硬易折却给自己制造障碍的男人气大为不同。奥德修斯学会了审慎，而且他也清楚，敌友关系并不是绝对一成不变的，它们会相互转化。

首先，奥德修斯的思想和行为与这包容万物的节律保持着步调一致——世界就是按照这节律来运转的。而正因为通盘考虑，他才能体

味到人性的共同一体。只有在这个框架下,前线(Frontlinie)才清晰可辨。通常情况下,这前线在生活中的作用不大,它是在面对众神时所有凡人的共同性。只有在奥德修斯那里,我们存在的虚幻与软弱才凸显出来。只有在奥德修斯那里,我们才清楚,即使是最强的人也不会总是春风得意,他们也必将与其他东西消融在一起。

后来,欧里庇得斯在他的《腓尼基妇女》中引入了时日的循环,以表示在自然界中已经预示了民主平等:在大自然中,统治与被统治者也是轮番交替的。也许人们不应该反感此处没有出现平等这个概念。因为更替转换这样的画面相当明显地暗示了民主这一模式。只是《埃阿斯》更强调伟人如何融入民主:人们要把自己理解成众人当中的一员,就是在大自然中,也没有谁是一直占统治地位的。这样,大自然的平等也就成立了。

这也印证了雅典娜的看法:人不可因为体格上或财产上的优势就自高自大(行130)。强烈质疑出身高贵者行为就正当(rechtes Handeln)的观点(行1093)以及这些贵族们高傲背后的软弱无力(行1120,行1228),都可作为雅典娜看法的佐证。我们可以从这里——包括歌队谈到的逼近当权者或富人背后的妒嫉——了解到普遍流传的格言(实际上,这些格言早就在希腊人中间流传开了),从中还可以在公元前五世纪中叶的阿提卡城邦公民的戏剧里理出某种与当时现实的清晰关联。

奥德修斯的优越性首先表现在,他知道事物的状态如何,个体是何等软弱。在他身上起作用的不是"竞争"、而是"合作"的美德。不是为了自己的优势、为了在竞争中获胜或取得统治地位,而是为了共同生活下去。在索福克勒斯的《埃阿斯》之前,从来没有任何一部作品如此全面地描述这一美德:人把自己理解为整体中的部分。人们总是一会儿需要这位,一会儿需要那位。并不仅仅只存在非敌即友的关系网。相反,"对大多数凡人来说,同伴的港湾并不安全"(行682)。大家都相互需要,尤其是高贵者与卑下者。人们必须学会谅解,学会不要把激烈的言辞争辩当攻击来看待,还应该学会忍耐:包括严冬、黑夜、躁动的大海和睡眠。此外,决定一个人价值的,不是他的出身,而

是他的思想和行为。人们必须参照外部环境、遵循适度的原则行事。在这变化多端的世界里,适度之道尤为重要。整个阿提卡城邦世界的经验就在此展露无遗了。另外,有趣的是,奥德修斯把他与阿伽门农争论的焦点严格限制在一处,就像后来的安提戈涅一样。奥德修斯并不造反,而是留守在秩序框架之内(与安提戈涅不同的是,他有造反的能力)。

当奥德修斯在世界规律面前发现自己的软弱与渺小时,他也就意识到了“众神的律法”。而埃阿斯由于自己的轻慢、阿特里代兄弟由于其固执己见,对这律法都漠不关心。这律法乃是自古以来的界限,也符合所有人利益。它赋予所有人的合作、共同一体以内涵。

这出戏的观点尽管并不仅由奥德修斯来阐述,却由奥德修斯总结成为一条教训。所有人物中,只有奥德修斯代表了这一教训。这些观点能够冲破阿特里代兄弟的固执以及他们与透克罗斯毫无出路的矛盾。这些观点就是城邦得以安身立命的根基。因为单靠阿特里代兄弟所依从的这些——本来是正确而智慧的(行 1091)——原则并不能成为城邦的根基。奥德修斯服从了这些观点,他才能够在《埃阿斯》中扮演雅典娜在《厄墨尼德》中扮演的角色。奥德修斯标志着阿开亚人的新境界:对城邦先决条件的新认识。

### 6)《埃阿斯》的政治诗艺

人们也许会问,《埃阿斯》这出戏与它上演时的现实究竟有多大联系。可是,我们既不知道上演的确切时间,也不知道当时雅典内政外交的具体情况——《埃阿斯》正是与这些情况息息相关的。但最起码有一条根据:公元前 451 年由伯利克勒斯颁布的城邦公民权法案。该法案规定,只有父母双方均为雅典人的人才算得上是雅典人。讨论祖先是不是希腊人——或者是不是雅典人,即克里特人,以及阿伽门农说透克罗斯一人不能代表他的事务,援引的可能就是这条法案。血统与自由出身在透克罗斯的论据中所扮演的角色也非常醒目,它暗示:变成奴隶是件很惨的事,但这却并不意味着限制人性的高贵。但是我们不知道,这中间到底折射出了多少当时的讨论。

埃阿斯这个角色可以看作是雅典城的化身。雅典一方面非常重视自主,另一方面对盟友却相当专制,在外交上根本不顾及剧中所表达出来的合作观点。歌队埋怨战争,想念雅典,埃阿斯也是,这也可以视为是对现实的影射(行1193,行1219)。雅典上层(Groβe)与民众的关系、贵族的自我中心主义和高傲、战场上要求的无条件服从、个人自由的界限,也许还有对人民决议的抵抗,这些一直都是引起讨论和政治争辩的诱因。

无论如何,确保民主制度一直都具有现实意义:高贵者与卑下者互相需要对方,他们之间的相互谅解很有必要——为了城邦公民的共同一体。因此,用模范的行为来澄清、维护、阐明现存制度,这一直都甚有裨益。这与悲剧中那些强力伟大的人恰恰相反。他们虽然强大,一直以来也被视为楷模,但因为他们“不可能”,所以在这个世界上已经无处可寻。把发生在城邦里的事合理地扩大到宇宙的空间中来描述,这也是很有意义的。

对《埃阿斯》的阐释有一方面是很明确的:这出戏的政治性极强。索福克勒斯从英雄的命运中挖掘出另一些选择的可能性。继悲惨的陨落之后是以矛盾与平衡的形式出现的政治(Politik)。索福克勒斯向人们展示了看似强大之人的弱点、以及由弱点而产生出的力量,但前提是,人们意识到这些弱点、认识到世界的律法(并且体验到,人是多么依赖于其他人)。

这就是审慎(sōphrosynē)的选择。它一直不让自我中心主义的企图得逞,不论是在雅典内部,还是在它的外交、统治方面。

这出戏讲的“道理”绝大多数都很陈旧了:批判贵族、呼唤审慎、怀疑友谊的坚固、生活中的沉浮悲喜总是紧紧相随等等。作为背景,可以多次感觉到埃斯库罗斯的神谕。可是有一点却给遗忘了:旧道理也需要时时加以叮嘱——为所有人利益而设立神性律法,设立律法的基本原则(Grundsätzlichkeit),意识到所有人的共存性,意识到这个万事皆有可能的时代,意识到所有关系都摇摇晃晃,意识到导致最伟大的力量消退的那场变化——在那个时候,从这些道理中本有可能出现一些新的东西,而人们在以前的文学作品中是认识不到这些的。

随着支配范围逐渐变宽、权力逐渐增强、雅典城内以及由雅典城对外发出的政治行为日益专断，由此而产生的经验应该是那些新东西的源泉：到那时为止，有些领域是不可侵犯的（尽管在个别地方会有所僭越），而现在却渐渐被染指；人们第一次意识到，这些领域确实从根本上受到了威胁。我猜测，这出戏承载了这些年来政治上的经历、经验和矛盾。

关系的变化、权贵的沉浮正是古希腊人的经验（自阿那克西曼德以来，对它的认识就是希腊人关于正义思考的一部分）——这一变化受到超乎寻常的强调，并且似乎在埃阿斯的命运中找到了方向；这一变化最后与“现代”人奥德修斯紧紧联系在一起。这一切正说明，那时对变化无常的存在（Dasein）有了新的体验；当这些经验被运用到雅典城的时候，这一转变愈见清晰起来。

至少，这场转变在《埃阿斯》里显露了出来。这一转变自埃斯库罗斯（Aischylos）的时代开始，到索福克勒斯的时代已经清晰可辨。埃斯库罗斯的目标与期望，乃是凭借那些机构——也许也凭借雅典娜的谅解——来解决城邦的那些问题。对埃斯库罗斯来说，在文明（Zivilisation）的整个历史背景下，在宙斯王朝（Dynastie des Zeus）的历史背景下，他那个时代的陨落是有意义的——而所有这些对索福克勒斯来说都变得不确切并且总是处于变化之中。民主再也不是解决城邦内部问题的保障了。这些问题产生在一个新的制度中。这也不能怪民主制度，而只需明白，民主也不过是所有人的一个制度而已。在《安提戈涅》那里就很清楚，不是制度而是理性本身成了问题。

因此，在问题的新的深度面前，索福克勒斯必须得重新开始。在城邦之中以及超越城邦之外，重新建立、继续塑造对人性的道德要求。在某种意义上，这里宣告了一种新的普遍伦理——也宣告了要尝试重新凸显、重新划出政治的界限。

很多证据表明，《埃阿斯》是要让人们意识到雅典人的伦理内涵和精神构造及其所存在的问题。由于新的行为、新的经验，以及阿提卡政策对雅典人产生的所有影响，人们普遍觉察到了这场转变，或是开始对自己的方式、流传下来的楷模与观点感到不那么坚信不移，——

所有这些,我以为,都在这出戏中得到了淋漓尽致的展现。这个媒介(Medium)谆谆教诲,却不摆出一副教训人的架子。它的影响是间接的,却因此比直接使用感性经验和认同(Identifikationen)来得更加强烈。这里要讨论的是在一个新方向上进行自我确认(Selbstvergewisserung),是促进和增强那些在内政中早就出现的萌芽,是去研究(Arbeit)日益强大的城邦公民层的思想基础。这可以澄清和消解精神上的负担,而身背重负的城邦公民层因为要决断、要行动,对此思之若渴。

埃斯库罗斯烦劳雅典娜,在新旧律法(Recht)的激战过后带来和解。这里的这场战争——战争就必得分出胜负——是由一个人来终结的。虽然雅典娜爱这个人,而且还教导他,但这个人看来根本不需要教诲,因为他已经了解那不可或缺的东西了;因为他几乎比女神知道得还清楚(即在体验人神区别这方面)。但可能正因为如此,雅典娜才喜爱他,或者可能正因为雅典娜喜爱他,他才具备这样的能力。

## 《安提戈涅》

拉布达喀代(Labdakiden)家族的故事以争夺波吕涅刻斯(Polyneikes)的尸体终结。俄狄普斯与他母亲伊俄卡斯特(Iokaste)的不幸婚姻生出了两兄弟、两姐妹。厄特克勒斯(Eteokles)统治着忒拜城,波吕涅刻斯则在阿戈斯(Argos)召集盟友,想用武力把城从厄特克勒斯手里夺回来。忒拜城下,兄弟俩双双死于决斗。统治权就落在克瑞翁身上。他下令,厚葬厄特克罗斯——城邦的守卫者;而叛徒波吕涅刻斯则要暴尸城下,不予埋葬,鸟和狗要来撕裂他的尸体,谁若是违抗禁令就会被石头砸死。这项古老的刑罚针对的是那些保护叛徒的人。

戏剧的开头是姐妹俩的对话。安提戈涅决定给波吕涅刻斯举行最起码的葬礼,伊斯墨涅(Ismene)则心怀恐惧。抵抗男人不是女人干的事。人们应该服从强者,听命于“当权者”。掌管死者的阴间神祇知道她乃出于被迫,是会原谅她的。安提戈涅却认为,阴间众神应该比所有人更喜爱她。她心中充满了对妹妹的愤恨,粗暴地打发走了伊斯

墨涅。

歌队由城中尊贵的长老组成。进场歌的内容是刚刚获得的胜利。克瑞翁把他们召集过来。他首先赞扬他们对王室表现出来的忠诚，接着，他表示，贤明的君主要听取良策；大家不应该出于害怕而三缄其口，而是要公开同临头的危险作斗争。大家应该为城邦竭尽全力，而不应该因为要顾及朋友、亲近而有所牵制。只有城邦才能拯救城邦公民。"我要遵守这样的原则（nómoi），使城邦繁荣幸福"（行191）。[1]之后就是他对死者的决议。谁给城邦带来好处，就给谁荣誉，谁要是给城邦带来灾难，谁就要受到惩罚。克瑞翁还遣派卫兵去看守尸首。长老们也不应该袒护那些胆敢违抗他的禁令的人。因为人们可以预料到：就算是有死刑的危胁，也会有人利欲熏心犯下不义恶事。

正在这时，卫兵来了。一番冗长的客套之后，他报告说尸体已经用土埋上了。埋得刚好能被大地接纳，而且案犯没有留下一点痕迹。歌队认为，这可能是"神意所为"（行278），克瑞翁打断他们说到，神才不会照应这样一具尸体；这个人本来会把神的国度和律法都糟蹋了。克瑞翁认为，这事是那些不服他统治的反对者干的。他们"不肯把脖子架到轭下，不肯爱我，而这才是正确的"（行291）。[2]他们肯定贿赂了卫兵。国王威胁到，如果卫兵抓不到案犯，他们就会被送去严刑逼供。信使说道："一个人怀疑而又怀疑错了，太可怕了。"（行323）信使感谢众神，没让克瑞翁立即拘捕他。然后，他就与克瑞翁一起退下场去。歌队开始他们的第一合唱歌。

这就是那首著名的pollà tà deiná："奇异的事物［Ungeheuer］虽多，却没有一件比人更奇异"（行332）。[3]"Ungeheuer"这个词也可以译成"可怕的"（fürchterlich），它的意思有"令人称奇"、"了不起"、"强

---

① 如不特别指出，《安提戈涅》的中译文均依罗念生译文：《罗念生全集》（第二卷），上海人民出版社，2004。——译注

② 中译文为："不肯老老实实引颈受轭，服从我的权力"，见《罗念生全集》（第二卷），前揭，页304。这里依从德文：Die "haben ihren Nacken nicht unter dem Joch, wie es recht ist, so daβ sie mich liebten。——译注

③ 即polla ta deina k'ouden anthropou deinoteron pelei。——校注

有力”、“恐怖”,因此,在合唱歌的开头,用这个词来形容当时的能力意识具有很强的概括性,非常贴切。歌队枚举了当时所有人在技艺上所取得的成就,航海(虽然身体遭罪,但总归达到了目标)、耕种、捕鸟捉鱼、在大地上狩猎、驯养家畜。

“他还学会了怎样运用语言和像风一样快的思想,怎样养成社会生活的习性”(行355)。他无所不晓的人,能够保护自己不受风雨折磨。他要干的事自己从不会一筹莫展。只有在死亡面前他才无路可逃。甚至难以医治的疾病他都能设法避免。

最后的结果是:具有创新精神、无所不期待、无所不能,这样的人时好时坏。要是他重视国家与神的律法,他就带有“很强的政治性”,一心扑在城邦上(hypsípolis);相反,如果他胆大妄为,心怀恶意,那就是“非政治”、“没有能力生活在城邦里”、反城邦(ápolis)的。

所有人能力的伟大之处充满了矛盾,可使城邦兴,也可使城邦亡。它创造出我们必需的工具,同时却不能保障我们能够理性地使用它们。

合唱歌之后,卫兵返回舞台。他带来了安提戈涅——在卫兵除去尸体上的尘土之后,她又想要重新掩埋尸体,被捉了个正着。卫兵很抱歉把安提戈涅推向不幸。但人人都得顾自己。

安提戈涅毫不否认她听说了克瑞翁的命令——克瑞翁更愿意称之为法律。可是:

> 向我宣布这法令的不是宙斯,那和下界神祇同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令;我不认为一个凡人下一道命令就能废除天神制定的永恒不变的不成文条律。(行450)

因为这件事,她受到死亡的威胁,这一点并没有吓倒她。相反,作为俄狄普斯的女儿,处在这样恶劣的环境下,对她来说毋宁说是优势。她绝不会让她兄弟暴尸野外。

歌队责备安提戈涅沉溺在从她父亲那里继承下来的不自量力。

克瑞翁说她是“死脑筋(allzu starren Sinne)”(行 473)。[1]他很愤怒,谈到了驯服野马的缰绳、用来要求奴隶的谦卑。他觉得,安提戈涅竟然还夸耀自己的行为,简直是对他莫大的羞辱。让这样的女人胡作非为,威胁到了他的男子气。尽管他们是亲戚,但他必须将她和她的妹妹处以最残酷的极刑。在一场激烈的对话中,安提戈涅要求赋予她的行为以她所能达到的最高荣誉。长老们若不会因为害怕而三缄其口,就会赞成她的做法。克瑞翁在开场时曾要求这些长老在必要时应当仗义执言,现在安提戈涅说的话跟克瑞翁当时讲的话毫厘不差。具有讽刺意味的是,要是当时他们违背克瑞翁的意愿,按他的要求办就好了(如果他们当时看得更清楚的话)。但是,他们缄默了。克瑞翁把这当成是对安提戈涅的判决。他问安提戈涅,如果她的行动与长老们不同,会不会感到可耻(行 510)。克瑞翁宣称,兄弟俩只有一个人能有被埋葬的荣誉。“仇人决不会成为朋友,甚至死后也不会”(行 522),安提戈涅不同意他的看法。哈得斯依然要求两人有相同的权利。

伊斯墨涅被带了上来,她希望与安提戈涅一同赴死。但安提戈涅冷冷地拒绝了她:“请放心:你活得成,我却是早已为死者服务而死了。”(行 559)最后,克瑞翁吩咐刽子手,处死姐妹俩。

第二合唱歌唱的是那击中拉布达喀代家族的头脑发热(Ate)[2]和毁灭(Verderben)。灾难一个接一个,人们却无力抵挡。而现在,这最后的毁灭从“言语上的愚蠢、心里的疯狂”(行 603)生长出来。他们歌唱宙斯的力量,无人能够“侵犯”——哪个人或者雅典城有过“侵犯”宙斯的想法?就像以前《阿伽门农》的歌队一样,这里的歌队也谈到了法律(Gestez)。只是它不再叫作“通过磨难来学习”,而是:“在凡人的生命中,没什么能躲掉毁灭。”(行 611)希望对许多人虽然有益,但是对另外一些人却是骗局(行 615)。一个人的心一旦被天神引上迷途,他迟早会把坏事当作好事,只不过暂时还没有灾难罢了(行 624)。

---

① 中译本为“太顽强的意志”。——译注

② Ate:丧失理智、罪孽。荷马(《伊里亚特》第十九章,行 93)把它描述成一位女神,“飘行在气流里,悬离凡人的头顶”。——译注

所有人不再有伟大的可能了。这只是事情的一个方面。此处就俄狄普斯家族所下的断言,在结尾处推而广之为:几乎没有回旋余地。

接下来,海蒙(Haimons)登场了。他是克瑞翁的儿子,在戏中,他还是安提戈涅的未婚夫。父亲害怕会遭到儿子的严辞责备,不料儿子却保证他会听从父亲的意愿,"你有好界尺"(行638),克瑞翁就开始以父亲和政治家的身份发表起长篇训诫来。建立秩序先要从王室抓起。这样,克瑞翁就用不着顾及他的侄女、儿子的未婚妻,他不仅是好百姓,而且可以成为好领袖(行669)。国王无意中(unmotiviert)接近了民主制度关于统治与被统治必须转换的学说。克瑞翁讲的大多数东西都是可以接受的,这些东西都源于当时流行的观点:关于专制弊端的学说、害怕妇女会带来混乱、统治权必须握在男人手里、还有顺从等等——只是克瑞翁把它们都绝对化了,不知这是不是走得太远了;因为他说:"凡是城邦所任命的人,人们必须对他事事顺从,不管事情大小,公正不公正。"(行666)而且大家知道梭伦(27)也有类似的格言。

歌队长认为克瑞翁讲得非常在理,但他同时又补充道,"除非我们老糊涂了"(行682)。海蒙也无法反驳他父亲。不过,海蒙继续说道,也可以有其它的处理方式。他知道父亲身居高位,无法得知城邦正在为安提戈涅叹息:大家认为她的行为值得称赞,不应该处罚她。海蒙满怀爱意,试图引导父亲不要固执一处,好像正确的事仅此一件一样。因为"尽管有人认为只有自己聪明,只有自己说得对,想得对,别人都不行,可是把他们揭开来一看,里面全是空的"(行706)。要是人一生下来就无所不晓,这自然再好不过了。可是这几乎没有可能。因此,听从聪明人的劝告是错不了的。

歌队长明白了海蒙的意思,而克瑞翁却勃然大怒:难道要他从这样一个小青年身上来学习理性?他立刻又开始了训诫:难道要表彰破坏秩序的人?安提戈涅难道不是有病?海蒙再一次提到忒拜城"与城邦齐平的[stadtgleich]人民"时,克瑞翁对人民站在安提戈涅一边并不表示怀疑。但是,他问道,是否要让城邦来规定他克瑞翁该做什么?之后,克瑞翁完全失去了自制:"除了为我,我还该为谁来统治这个国

家?”海蒙回答说:“只属于一个人的城邦不算城邦”。“难道城邦不归统治者所有?”“那你就孤零零地去统治一个空壳城邦吧”(行736)。海蒙如此公开站在这个女人一边,克瑞翁无以作答。如果他认为他的统治是神圣的话,他就不能做错事。海蒙问道:“你只是想说,不想听啊!”“你决不能趁她还活着的时候,同她结婚!”父亲回敬道。“那么她是死定了;可是她这一死,会害死另一个人”。克瑞翁认为这是无耻的威胁,海蒙说,“对空洞意见的回敬”不可能构成威胁。海蒙怒气冲冲地下了场。

克瑞翁免除了伊斯墨涅的死刑,却下令安提戈涅必须活着被囚禁在一个石窟里。歌队唱着厄洛斯的力量。当歌队看到安提戈涅走向她的坟墓时,不禁热泪盈眶。安提戈涅向光明作别,呼唤城邦、长老作她死亡的见证人。这之后,她作了一个谜一般的解释:她不为别人,只为她兄弟而违抗法令。不为丈夫,也不为孩子:因为她可以另嫁,可以再生育;然而,父母亡故后,兄弟却再也无法替代了。

这期间是安提戈涅与歌队的对话。歌队承认了安提戈涅所获得的荣誉。她是凡人中的唯一一个按照自主的礼法(autónomos)去赴死的人。歌队接着说,安提戈涅能与神一般的尼俄柏分享同样的命运,“听起来也很光荣了”。很明显,歌队想说点好话,只是安提戈涅却只把它们当作嘲讽。这样一来,歌队就变得越来越尖刻了。安提戈涅以最无畏的态度昂首前行,迈向法律陡峭的深渊。之后,歌队又解释到,虽然礼敬死者是一种虔敬的方式,可是权力却容不得僭越。安提戈涅整个的想法来自她自己特立独行的认识,这会把她引向毁灭。

“我这虔敬的行为得到了不虔敬之名”,安提戈涅表白说。如果像克瑞翁所希望的那样,在神们看来,她的死罪是应得的,那么她将承受认罪的痛苦;如果她没有罪,那么,比他们不公正地加在她身上的一切更加严苛的折磨,其他人如何能忍受呢(行924)。克瑞翁催促赶快行动。歌队唱起第三合唱歌,再一次吁求命运残酷的力量。

接下来上场的是盲先知忒瑞西阿斯,由年轻的引路人领着。他本想观察飞鸟,但是它们都狂躁不安,然后他又想试试燔祭,却坏得一塌糊涂。祭坛上都是鸟和狗从波吕涅刻斯的尸体上撕下来的腐肉。“城

邦遭了病——都是你的缘故”,他高声对克瑞翁说。忒瑞西阿斯试图教给克瑞翁更好的东西。人孰能无过?只要意识到了错误,而不是抱残守缺,这样的人方能扭转局面。而自负(authadía)则会遭致愚昧(Unverstand)。但是克瑞翁不想学习,他认为自己四面受敌,他疏远忒瑞西阿斯,认定他受了贿赂。他甚至说,就算宙斯的鹰把尸体的肉带到宙斯的祭坛上去,他也不怕亵渎(Befleckung),也不会埋葬死者。忒瑞西阿斯向克瑞翁预言了将要发生的事之后,退下场去。

克瑞翁最后终于变得犹豫起来。

> 要我让步自然是为难,可是再向命运对抗,使我的精神因为闯着祸事而受到打击,也是件可怕的事啊!(行1096)

他还没有拿定主意,歌队长在一边旁敲侧击:忒瑞西阿斯从来没有说过一句假预言。最后,国王终于回心转意。

> 我亲自把她绑起来,就得亲自把她释放。我现在相信,一个人最好是一生遵守众神制定的律条。(行1112)

他肯定说的是他以前所反对的旧法。现在,他承认了不成文法,也许还有其它法。通过松绑这一行为,他又恢复了这些法律的有效性。

歌队唱出了最后一支合唱歌,这次唱的是巴克科斯(Bakchos),忒拜城的守护神,并请求他的帮助。但太迟了。一位使者走上来,先是抱怨福气的无常,提到克瑞翁的功绩和有据可依的伟大。“但如今全都失去了”。一个人若是由于自己的过失而断送了他的欢乐,他就是个还有气息的尸首(行1167)。“我早已……死了”,安提戈涅曾经说过(行559),现在轮到克瑞翁落到这地步了。王后欧律狄刻上场,之前发生的事也清楚了。在国王祈求与下界的神灵和解之后,他下令埋葬波吕涅刻斯。正在那时,他的一个手下,听到从关押安提戈涅的洞穴里传出来的大声哭喊。安提戈涅自缢,海蒙仆倒在她脚下 克瑞翁

哀求他儿子走出洞穴，可是海蒙威胁他父亲，用剑自尽了。信使最后说，海蒙证明，最大的灾难就是不听劝告。信使的意思可能是指海蒙沉迷于爱情。但是，不久前忒瑞西阿斯才特别提到克瑞翁的不听劝告。王后退场，克瑞翁抱着儿子的尸体上场。这时，我们才明白，海蒙的死是因为父亲的不听劝告，而不是他自己的不听劝告。歌队最后终于弄清楚了事情的来龙去脉，叹道："你好像看清了是非，只可惜太晚了"。这时传来了欧律狄刻的死讯。克瑞翁长久地哀诉，强调他的罪过，说仆人应该把他带走，"我这等于死人的人"（行 1325），他向往死亡。但是，安提戈涅希望他的命运不要比她更糟，[1]其实这并没有实现。"是凡人都逃不了注定的灾难"（行 1337）。继续活下去比死还要糟糕。最后，舞台上只剩下歌队。歌队赞扬理性（Vernnunft），认为它是最高的幸福。人必须尊敬神，不应该狂言妄语。这样，人在老年学到了理性。

与其它少数悲剧一样，索福克勒斯的《安提戈涅》也是有所教诲的。阿提卡这位悲剧家的政治观点就体现在这部戏中。剧中人物性格鲜明、情节紧凑、语言丰富多变而又意味深长；迷一般带异域性的希腊宗教以及时至今日对我们仍有所启发的普遍人性在剧中都处处可见。如果仅从政治方面来阐释这出戏就会显得过于简单粗暴，但是，这并不妨碍我们今天一直把《安提戈涅》当作政治剧来演出，尤其是把它视为表现反抗国家权力的戏剧。——尽管如此，整出悲剧的政治特征仍然不可忽视，它一直强烈地贯穿全剧。

跟《埃阿斯》一样，这里又是关于处置叛徒尸首的问题。阿提卡的法律认为，叛徒的尸体不应在本国埋葬。索福克勒斯则不以为然。因为他看到，由于不予埋葬，自然陷入了混乱状态；他还发现，在哈得斯那里，这法律同样适用。他认为最重要的是：在所有人的共同一体（Solidarität）面前，敌对总得有个界限。毕竟阿提卡法律并没有绝对禁止埋葬叛徒；也没有证据表明，雅典人希望完全禁止埋葬叛徒。

跟《埃阿斯》不同的是，这次尸体没有在亲人那里，而是落到了敌

---

[1] 指安提戈涅认为自己的命运是最糟糕的。——译注

人手中。也没有一个奥德修斯出来维持平衡,或是在党派斗争中有个第三方和普遍性(das Allgemeine)。

唯一能够做到这点的人就是先知忒瑞西阿斯,而他也以他的方式去做了。可是他的建议却不被采纳。奥德修斯之所以能成功,是因为他跟阿伽门农是朋友,但忒瑞西阿斯尽管有的是时间,却注定会失败,因为克瑞翁把他视为敌人,更确切的说,把他视为被敌人收买的工具。海蒙也是一样,他的论据与奥德修斯最为接近。

所有参与这事件的人不是死去,就是生不如死,即受到无法拯救的打击。在这结局之前,毫无出路可言。只有当所有的事都过去,至少还有歌队能学到一些东西;但是,歌队却因此而衰老了——都发生了些什么样的事啊!

在《安提戈涅》的人物塑造中,"成见"是主要推动力,而且涉及到的范围极广。索福克勒斯也着力使这一现象尖锐地凸现出来。

首先,克瑞翁是法定的国王。他拯救过这城邦——我们不知道究竟是怎样救的——,而且恰恰是因为那时他听了忒瑞西阿斯的话(行994,1058,1162)。到那时为止,他都还算得上是个贤君。他这样拂逆长老,我们也许会有些惊讶。但是,"畅所欲言"这一要求却有很深的传统渊源。克瑞翁向长老们以及海蒙宣讲的原则有可能与阿提卡民主制度中的那些原则相契合。

克瑞翁的不安全感尤为醒目。他老是怀疑某处窝藏着那些不肯承认他统治权的敌人。这种想法只有在君主专制的国家才会有。很显然,这想法让他坐立不安。这或许也与他十分重视他的任务有关。毫无疑问,他是个很有责任感的统治者。这包括他下令不准埋葬波吕涅刻斯的尸体。因为他相信,为了城邦的福祉,他必须竭尽全力。但是,他一方面按照老模式思维,向仇人报仇,向朋友致敬(行643);另一方面,他又与城邦自我认同,并且按照城邦的模式思考。显然,他评判人物首先从他们对城邦的态度入手。最后,剧中多次表明,他也是一位开明(aufgeklärt)的人。他认为,凡他视为城邦利益的东西,就要无限制地去追求。这就是他犯的第一个错误。

这还不算坏。正如忒瑞西阿斯所说的,人孰能无过。人若是不肯

聆听更好的教诲,这才叫做糟糕。克瑞翁的遭遇正是这类事件的教材:凡是怀疑他的决议的,无论是谁——就算是他儿子海蒙出于一片好意,出于对父亲绝望的爱——他都一概不予理会。到后来更是所有可能的反对都给提了出来:歌队发问,是不是一位神把死者的尸体用土埋了起来,克瑞翁就第一次发怒了。他从不承认其实是有理由换一种思路来思考的。每个提出这种想法的人,他都怀疑他们受了贿赂,不是被钱,就是被爱情。没有什么能比得过他。

在与海蒙的那段长长的对话中,僭主(Tyrann)终于原形毕露。并不能说克瑞翁从一开始就是一个僭主。但是现在人们看到,一个统治者一旦作出错误的决定,又没有及时放弃这一决定,他就会固执己见,直到最后无法与人交流。父子之间的这段对话是政治思想上的一座丰碑。正是由于海蒙认为,希腊人关于公民(Bürger)城邦的想法是理所当然的,他这才一步步揭露出一个专制君主的反面形象来:专制君主的统治权只能施行在一个无人的国度。与此相反,在一座城邦里,不仅要有谈论、执行、服从,也必须有倾听、学习、顾虑,统治一座城邦就不能与城邦公民对着干。

毋庸置疑:从克瑞翁所展示出来的令人不安的现实主义中,我们可以看出阿提卡民主制度的现实来。因此,人们不断自问,克瑞翁身上是不是有伯利克勒斯的影子。克瑞翁第一次被提及,是安提戈涅称他为 stratēgós,这也是伯利克勒斯的头衔。而且,伯利克勒斯也是个开明的人。他那时为城邦厘定了全新的行动教训,也与克瑞翁一样,为了服务城邦,放弃了许多私交——据说他的对手修昔底德曾谈到伯利克勒斯有许多雅典朋友,也有许多盟邦的朋友。所以,伯利克勒斯也可能像克瑞翁那样辩解说,人必须首先为城邦“心怀好意”(行 209)。另外,伯利克勒斯肯定也僭越了一些那时未成文的“习俗”。最后,那时的阿提卡喜剧爱把他讽刺为独裁者、僭主。

我们在安提戈涅身上看到了另一类“英雄”:尽管她是国王的女儿,对自己的道路充满自信,但她跟索福克勒斯的其他英雄一样,都有点固执呆板。诗人多次把用在埃阿斯身上的言辞也用在她身上。只是,她的境况更加恶劣,从头到尾都是这样固执。跟普罗米修斯、埃阿

斯、俄瑞斯忒斯很不一样,安提戈涅从来没有置疑她与之对抗的当权者的统治权、甚至他的存在。她从没想到过谋杀或是复仇。她更希望能够顺从统治。只有在一点上她必须违抗克瑞翁。就算是这样,在最后她也不完全确定,她是不是一点错都没有。然而不管怎样,她没有别的选择,只能埋葬她兄弟。

安提戈涅这样做,索福克勒斯赋予她的动机却很特别。这就是神神秘秘(rätselhaft)、从根本上来说伤风败俗的手足情谊;由于她是俄狄浦斯的女儿,所以在她身上潜伏着深重的苦难,这苦难也使得她倍受死亡的青睐;也许还有她的某种赴死癖(Todesverfallenheit);最后还有她毫不妥协的强硬本质,靠这一点,她在软弱疑虑的伊斯墨涅面前毫不掩饰地洋洋自得。正因为这样,她才会遵从那些法律,靠着那些法律反抗克瑞翁。但是,她从一开始就知道,地下的亡灵会比地上的人更爱她。只有当克瑞翁要求她服从时,她才搬出她的那些原则性的法来:古老的"惯例(Gebräuchlichkeit)"(nómina)——她用了这个词,而不是法律(Gesetzen)——不成文而且不可逆,自远古未知的神的时代以来就存在。这些律法高于一切所有人的法。

在索福克勒斯那里,国王的命令在术语方面的变化极具启发性。很多次它都直接被称为 kērygma(宣告、公告)。国王自己却喜欢称之为 Nomos(宗法)。这个词表示习俗、传统、法(Recht)。国王的意思,在很大程度上是指传统且理所当然的法与常规(Regel)。可是,因为这个词也叫做法(Recht),它同时也就包括了法律(Gesetz)——这些法律自公元前六世纪以来颁布得越来越多(此类法律本身另有一个表达:thesmós)。随着法逐渐由法律来组成,"法"这个词的重点就从那些未成文法渐渐转移到法律上去了。我们在《安提戈涅》中第一次发现,索福克勒斯如此这般的强调那些通过城邦公民大会的决议来颁布的订立(gesetzt)的法,甚至于必须通过这样的成文法才能够描述未成文法。

不可忽视的是,克瑞翁把自己的命令称为"法律",其实是一种滥用。这也很能说明,为何索福克勒斯想要通过这个词的用法来揭示一个事实——也许在那时才开始为人所意识到的事实:法现在是怎样逐

渐由任意(而且可能的确如此)的决议产生出来。相应的,这里重点讨论的不仅仅是克瑞翁的命令,而是阿提卡城邦公民会议那渐渐深入人心的立法权。安提戈涅说,她埋葬波吕涅刻斯是在"和城邦公民对抗",而实际上,她是在对抗城邦公民的法律(行 907)。

剧中也有多处说明克瑞翁与安提戈涅的矛盾揭示了那时的现实问题。不仅是政治(Politik)的界限,还有城邦—立法的界限都成为争论的焦点。而关于是否埋葬波吕涅刻斯的争论就成为这些焦点的契机。据我们所知,伯利克勒斯的对手修昔底德——梅勒西阿斯之子——以全新的方式重新编整了他的贵族追随者。他希望这样能够阻止雅典对同盟国强硬的实力政策(Machtpolitik)。这些政策无所顾忌,僭越了许多传统的"惯例"。在某种意义上,这是在试图完成一种转折。波斯战争结束后,结盟的意义就不那么理所当然了。雅典的自我中心主义和自私就愈加明显、愈加没有遮掩起来。公元前 443 年,修昔底德被伯利克勒斯击败,按照贝壳放逐法,他必须离开雅典城。难道没有理由相信,那时人们以一种特殊的方式重新意识到了政治和立法的边界问题?

歌队咏唱所有人伟大的那首第一合唱歌肯定与那年的雅典有关。对所有人能力的骄傲肯定反映了当时的一种普遍意识。合唱歌最后进行的反驳在多大程度上是真实的,我对此持怀疑态度。毫无疑问,在与克瑞翁的对话中,语言的可能性是有限的。歌中赞颂的所有人航海技术对于城邦这条船来说显然不适用。用来形容所有人思想的那个词同时也显示了歌队的高傲。然而,所有这一切都只是为了说明合唱歌最后的看法:所有人的这种能力可以往好处使,也可以往坏处使。一方面,这与所有人怎样守法有关;另一方面,这还与所有人是否由于胆大妄为而走得太远有关。后一条正是雅典的危险,因为雅典正是以胆大妄为著称。所以,在讲到那些通过僭越而希图接近宙斯权力的人时,完全有理由认为这是在影射索福克勒斯自己的城邦。也就是在这里,在所有人所能达到的越来越高的可能性那里,暴露出失败的危险。这在剧本里相当明显。描写能力意识的这一处令人如此震撼,在我们所读到的材料中无能出其右者。"想不到那样高明",它表明这种能力

意识是个新事物。人们对之洋洋自得也是不足为怪的。

但合唱队同时还唱到,由于所有人的这些能力,所有事物变得尤其危险起来。这标志着另一种意识的产生,伯利克勒斯固执己见、他"独裁式"的城邦关切(Polis – Bezogenheit)、还有打算使用盟国的钱来装饰雅典城的种种所作所为把这种意识激发了出来。这些年来,人们又开始了许多新的冒险——对此,人们忧心忡忡。

因此,近来另一个问题也非常现实而迫切:既然决断的理智(die Vernunft der Entscheidung)拥有如此广阔的使用空间,那么谁来为之担保呢?人们看到,政治家要是拒绝所有的异议,就会沉溺在他自己的错误里不能自拔。富贵(行843)且有权势(行940)的长老院(Rat)根本就没有自己的主张。即便最后他们同情国王的女儿,一方面赞叹她的荣誉,另一方面却也看到安提戈涅由于不服从而招致了惩罚。委员会有可能心存畏惧,但是他们从没有暗示过这点。在他们心中最重要的,显然还是与君主、与必须服从的老原则、与对失控局面(anarchía)的厌恶等这些东西紧密维系在一起。而民众却似乎在为安提戈涅哀叹,只是我们不知道这是由于惊异她勇敢独立的行为,还是因为他们觉得必须安葬死者。也许,索福克勒斯也想暗示,民众的思想也是正确的——也算是智慧?不过,不管怎样,他们都无能为力。最后,就连克瑞翁自己的儿子和先知都无法说服他。

那么,谁来担保这决断的理智呢?这几乎已经不是一个宪法问题(Verfassungsfrage)了。因为,如果把事物推至极端,不仅在民主制度里,而且就城邦公民大会的决断来说,这都是成问题的。从这方面来看,民主分子根本就没有理由自认比专制君主优越。针对这个问题,这出戏只肯定了一个答案:人必须尊重地方的法令和他对天神发誓要主持的正义——成文的和不成文的法律,尤其是后者。

这就是克瑞翁最后学到的东西。他希望重新恢复"现存法律"的效力。值得注意的是,他"恐怕"自己不得不这样做。这就是歌队最后获得的理智的内容。

除此之外,奥德修斯在《埃阿斯》所表现出的态度,在《安提戈涅》那里换了一种方式,但同样具有典范性,只是克瑞翁很长一段时间都

学不会这种态度。海蒙和忒瑞西阿斯的讲话很清楚地表明:人必须学习、必须让别人发言、必须灵活行事、必须妥协。奥德修斯明白,城邦公民是一个在另一个的下面,同样,克瑞翁也理应知道,观点不止一个,只有通过与其他人的讨论才能最后得出结论。当一个人能够说出"只相信一种意见的人不过是一副空壳",这背后得有多少当下的经验,他得呼吸了多少民主的空气、承担了多少民主的难题!可是克瑞翁不知道接受多种可能的意见,因为他内心的宽广还匹配不了民主制度的宽广。

与《埃阿斯》一样,这里我们也要自问,这个封闭而固执己见的个人,在多大程度上影射了雅典城。

也许除了这些,还有一个问题:安提戈涅对外十分弱小。尽管她是国王的女儿,但却处于一个普通城邦公民的地位。她不是起义领袖,多数情况下只是在适应环境。只有在一点上她绝不服从,因为她认识到了一个更高的法,她愿意遵守这更高的法——尽管出于非常私人的原因。这当中她对了,同时也错了,就像她同时既虔诚又亵渎一样。难道她没有树立一个独立思考的榜样吗?她独自一人,偏离了所有其他人。这种独立思考带来了某种观察角度,甚至是某种必要性。对城邦公民大会、城邦氛围以及当时政策的"偏颇"造成的影响,她都保持一定距离,并且对之表示怀疑。难道城邦不需要这样的城邦公民吗?他们必须挺过所有风险,他们也正具有这所有的片面性和固执。不一定是因为他们正确——安提戈涅也不是完全正确——而是因为缺了他们不行。不能所有人都像伊斯墨涅那样思考。而无论是民众还是最后长老歌队都对安提戈涅发出了惊叹,这难道不也含有某种意识的味道?——人们需要这样的城邦公民。

这就出现了关于城邦公民责任的全新概念。把处于其他人中间的个人完全释放出去(Freisetzung),就像那时许多其它种类的释放,比如智术师派的一样。再后来的苏格拉底和女祭司忒阿诺也有类似的行为。后者拒绝服从公民决议——要她诅咒阿尔喀比亚德。她说,她只祈福,不诅咒。

有意思的是,索福克勒斯把这样一个城邦公民责任的概念安在安

提戈涅这个女子身上。她与其他妇女一样,被摒除在男性社会之外,不可能有雄心壮志。正因为如此,她的行为和表现就令克瑞翁百思不得其解。由于这个,也由于她的动机和强硬态度都不同寻常,安提戈涅的行为就不那么可供万世效仿了。可是阿提卡悲剧的伟大英雄通常质疑古代英雄的形象,他们指出,新社会里已经没有他们的位置了。那么,对外表柔弱的安提戈涅来说,这也许恰好相反。

与《埃阿斯》一样,政治始终贯穿于索福克勒斯的《安提戈涅》。它描摹出争辩的战场,突出了党派斗争,还提出论据和动机。也许,这部戏对当时的政治启发颇多。

也许人们不应像克瑞翁那样孤立地看待政治事务,更不能像他那样把政治事务绝对化,同时,尊重政治事务也要有个界限。政治事务植根于神、上界和阴间的世界里,它同时也植根于永恒反复的僭越、堕落之中,这些最后都必须得到补偿:通过不肯服从的安提戈涅,尽管在这件事上,她想要那正确的、能拯救的东西;通过海蒙,他震撼了克瑞翁,而他自己在那时选择了较好的那一部分;通过欧律狄刻,最后通过克瑞翁本人,这个"等于死人的人",他必须活着接受这一切。要重建秩序,牺牲已经足够多了。

由于阿提卡的城邦公民经历了新国王骄傲的表现直到他彻底的崩溃这一过程,人们兴许可以希望,他们能比歌队长老更加及时地得到理智。

无论如何,索福克勒斯在《安提戈涅》里让城邦公民面对他们自身,要面对的东西部分是现实,但大部分是他们的可能性。索福克勒斯极为现实地指出:在城邦公民中(还有他们的政治家们以及其中的领导人物)的什么地方藏着专制君主;理智担当了多大的风险;若是理智想要越界——越界是它一直想干的事——甚至于想要接近宙斯的权力,这会带来多大的灾难。很有可能索福克勒斯自己虚构了这个神话,但正因为这个神话是根据现实的图形来绘制的,在当时它肯定深深震撼了雅典人。

由于索福克勒斯同时又把所有这一切置于神话般的过去,跟现实如此疏远,观众才能敞开心扉来品味个中滋味。这样,这部戏谈论的

就不只是雅典和当下的政治。城邦公民就可以相对自由地接受情节的发展过程。这当中没什么安慰，更多的是警告和认知。借助于形象生动的语言，更借助于演出的场景，这部戏必能深深地打动人心。

通过悲剧这个熟悉而又迷人的媒介，政治事务的根基一次次被松动，而这根基平时很容易变硬而变得贫瘠，结不出果实。城邦公民也可以承受住完全的公开以及对政治——并且是他们的政治——的怀疑。如果事情真是这样轰轰烈烈地发生，并且还导致了像《安提戈涅》这样的诗的产生，那么，阿提卡城邦公民就真的需要上述那些东西了。

# 友谊与政治：《菲罗克忒忒斯》[①]

贝佐(Jonathan Badger)　著

汉　广　译

洞察阿开亚人(Achaians)含混的品性，人们无需过于深入地探究特洛亚战争及其相关事件的传统记述之表层。因为占有一个独一无二的妇女(指海伦——译按)，为【远征舰队】顺风而祭献女儿；[②]为战利品分配而内讧；[③]杀害熟睡的色雷斯人；[④]巨大空木马的背信弃义(著名的木马攻城计，参《奥德赛》8,492－95。——译按)；血流成河，甚而整个文明败落的十年战争奇观，这些都表明阿开亚共同体的成问题的性质。这种含混【品性】似乎来自至少两种水火不容的品质：英雄的荣誉和不光彩的私欲。这两种对立的欲愿或特性一同出现在阿开亚军营内部。这是个伊利昂岸边的临时城邦，它必得从自己的政治紧

---

① 经授权译自 *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Spring 2000, Vol. 27, No. 3

② 指阿伽门农依照军中先知卡尔卡斯的预言，把他的妻子克吕泰墨斯特拉(Klytaimnestra)所生的长女伊菲革涅亚(Iphigeneia)杀了祭献女神阿耳忒弥斯，以平息女神的愤怒，希腊舰队见到得以顺风前行。参欧里庇得斯《在奥利斯的伊菲革涅亚》和《伊菲革涅亚在陶洛人里》两剧，又参埃斯库罗斯《阿伽门农》140以下。——译注

③ 比较著名的有阿喀琉斯和阿伽门农之争，参荷马《伊利亚特》卷一；另有奥德修斯和埃阿斯之争，参荷马，《奥德赛》11,543－64，又参索福克勒斯《埃阿斯》。——译注

④ 奥德修斯和狄奥墨得斯(Diomedes)夜探敌营，砍杀睡梦中色雷斯人，偷取战马的故事，参《伊利亚特》10,469－531。——译注

张和围攻战的苦事中挺过来。①

英雄的荣誉是战争的起因(墨涅拉俄斯和帕里斯的冲突)。战争的第九个年头,它激化并分裂荷马的阿开亚共同体(阿喀琉斯和阿伽门农的冲突),似乎退让给不光彩的私欲。多端的诡计最终是作战的方式,击溃了特洛亚,塑造了这个新希腊"英雄"——奥德修斯。鉴于这种紧张(指英雄的荣誉和不光彩的私欲。——译按)普遍存在于希腊生活,和奥德修斯所表征某种可能的历史转变,笔者开始研读索福克勒斯的《菲罗克忒忒斯》。

如果说荷马的奥德修斯的灵魂被闭塞于阴谋诡计中,我们从来无法完全看清楚,《菲罗克忒忒斯》的奥德修斯则绝对隐秘。这个奥德修斯古怪且公然卑鄙的外部形象,参照传统对他的描述,这本身提醒了我们该如何解释此剧中奥德修斯之意义,在这笔者暂不试图触及。起码,我们可以说奥德修斯代表了希腊人中英雄的荣誉和不光彩的私欲这对紧张关系的一方,即不光彩的私欲。《菲罗克忒忒斯》的情节似乎源于紧张关系的另一方。②

---

① 全文笔者把阿开亚军营看作一个"共同体"(community),甚至一座"城邦"(city)。笔者希望接下来能理清我所用的这些重点词,而此时我惟一想强调的是——数量众多形形色色的人被联合起来,为了一个惟一的目标——他们的公共品性。

② 笔者首先想到是荷马的描述。对奥德修斯、菲罗克忒忒斯、涅俄普托勒摩斯(Neoptolemus)的传统记述(大多佚失)的一番叙述,参 Jebb,《菲罗克忒忒斯》考订译疏本导言(Cambridge: Cambridge University Press ,1923)。又参 Iudith Mossman,《野蛮的正义——欧里庇得斯 <赫卡柏>》(*Wild Justice: a study of Euripides's Hecuba*, Oxford: University Press, 1995),页20注5。此外,讨论索福克勒斯创作了荷马一样的主题,和源于荷马的主题,不是无前例。P. E. Easterling 引述第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》4.20,提出区分"荷马式的"索福克勒斯于欧里庇得斯和埃斯库罗斯。索福克勒斯探索英雄行为的动力,采用了像荷马一样的主题:一个被疏远的英雄,在一个更大的共同体中发怒,满含困惑。见《悲剧式荷马》(The Tragic Homer),载《古典研究所学刊》(*Bulletin of the Institute of Classical Studies* 31, 1984),页1-8。然而,考虑到奥德修斯灵魂里无法看透的动机,并同他的臭名昭著的狡诈本性,我们得暂时搁置这剧有关奥德修斯的最终定论。笔者在这没处理下面两件事:1、《埃阿斯》的奥德修斯,索福克勒斯所述故事中剧情时间稍早于《菲罗克忒忒斯》;2、《俄狄浦斯在科罗诺斯》,创作时间稍后《菲罗克忒忒斯》。换言之,更综合地研究索福克勒斯的奥德修斯和索福克勒斯本人,对充分解读《菲罗克忒忒斯》是必要的。讨论《埃阿斯》和《菲罗克忒忒斯》的奥德修斯,参 Adam Schulman 1995年4月21日在 Annapolis 的 St. John's College 的讲座:《胜利中的失败——索福克勒斯 <埃阿斯> 和 <菲罗克忒忒斯> 奥德修斯的计谋》(Defeat into Victory : The Strategy of Odysseus in Sophocles' *Ajax* and *Philotetes*)。

笔者试图阐明:此剧经由友谊带给我们一种方法,以便处理荣誉和私欲之紧张。这份解读里头,荣誉和私欲的紧张反映了人与城邦、个人与共同体的紧张。这个政治难题的解决,是落寞英雄(菲罗克忒忒斯)和忠于养育他的共同体的年轻人(涅俄普托勒摩斯)之间友情的生成。①

笔者在这提及一个次要问题:疏离(alienation)。菲罗克忒忒斯是个受难英雄,还代表一个外在于共同体的个体。疏离之可怕是我们脱离城邦的处境,并且共同体似乎是我们得以救助的惟一希望。我们陷于斯库拉(Skylla)式的忠诚(忠诚于以拒斥要挟我们的共同体),与卡律布狄斯(Charibdis)式的痛苦孤寂(一种我们度余生以喂养体内难以餍足的疾病的生活)之间(斯库拉和卡律布狄斯,著名的水妖,参《奥德赛》12,83 - 110;234 - 59——译注)。

首先简述《菲罗克忒忒斯》的情节线索。剧情之前的故事:特洛亚战争前夕,在同阿开亚大军进发途中,著名的弓箭手、赫剌克勒斯的朋友菲罗克忒忒斯,被保护克律塞(特洛亚的海港城市——译注)圣坛的

---

① Robert Rabel 重视修辞,而不是友谊 涅俄普托勒摩斯、奥德修斯和赫剌克勒斯的多番劝慰是一系列史诗和悲剧的修辞样式。参《索福克勒斯 < 菲罗克忒忒斯 > 与 < 伊利亚特 > 第九卷的释义》(Sophocles' *Philotetes* and the Interpretation of *Iliad* 9),载 Arethusa 30,1997,页 297 - 307。这番分析很有帮助,但似乎没有关心说话人和听众的性格以及他们之间的关系。奥德修斯、涅俄普托勒摩斯和赫剌克勒斯各自与菲罗克忒忒斯有着显然不同的关联,这至少和他们所用的修辞同样重要

Thomas Falkner 以为此剧是关于悲剧的悲剧。戏中戏不断组合、拆卸,观众被用来形塑、吸纳人和移离内部各小剧的剧情中心。见《多重悲剧——索福克勒斯 < 菲罗克忒忒斯 > 的修辞与自我呈现》(Containing tragedy: Rhetoric and Self - Representation in Sophocles' *Philoctetes*),载《古典世界》(*Classical Antiquity* 17,1998),页 25 - 58。同样,Falkner 关注此剧的细节之处很给人启发,他好像把自己局限于编剧技巧的特征 笔者不甚清楚这样的讨论能走多远,以让我们明了索福克勒斯的真实情况(而非诗歌自身),或它怎样对我们有益处

又参 P. E. Easterling 以结构性的措辞思考此剧的友谊问题,见《 < 菲罗克忒忒斯 > 与现代批评》(*Philoctetes* and Modern Criticism),载《牛津悲剧导读》(*Oxford Reading in Greek Tragedy*),Erich Segal 编,Oxford: Oxford University Press,1983,页 217 - 28

William O'Grady 提供了一份充满神学味的解读,见《索福克勒斯的 < 菲罗克忒忒斯 >》(About Sophocles' *Philoctetes*),载 St. John's Review 37,no. 1,1986,页 10 - 15 眼下的这份研究很是受益于 O'Grady 敏锐精彩的分析。

毒蛇咬伤了腿。菲罗克忒忒斯的伤情未见好转。他不停的痛哭和流脓不止、恶臭的伤口所引起的厌烦,将极大地扰乱阿开亚同伴们,奥德修斯只得决定把他遗弃在楞诺斯岛(Lemos,爱琴海东部一大岛屿——译注)。他被扔在岛上,只带着赫剌克勒斯给他的弓。九年过去,被俘虏的特洛亚先知赫勒诺斯(Helenus,特洛亚国王普里阿摩斯的儿子——译注)预言,只有菲罗克忒忒斯和他的弓能攻下特洛亚。要赢得这场战争,就只剩这一招了。奥德修斯带上阿喀琉斯年轻的儿子涅俄普托勒摩斯出航楞诺斯岛,去寻找和带回菲罗克忒忒斯。

本剧开场,奥德修斯和涅俄普托勒摩斯刚刚登上楞诺斯岛岩石嶙峋的海岸。他们商议捕获菲罗克忒忒斯。奥德修斯告诉涅俄普托勒摩斯说,这次抓捕得使点花招。涅俄普托勒摩斯对这个计策感到不安,但还是顺从了。当他离开奥德修斯,碰见菲罗克忒忒斯的时候,他是那么不情愿欺骗这位失意的人,况且菲罗克忒忒斯还是其亡父的朋友。奥德修斯再次出场,并让涅俄普托勒摩斯牢记自己的使命。菲罗克忒忒斯拒绝一同前往特洛亚,可涅俄普托勒摩斯和奥德修斯已经手握其弓——菲罗克忒忒斯轻信地给了涅俄普托勒摩斯。他们带上弓准备离开,突然,涅俄普托勒摩斯唐突地挑战奥德修斯,决定把弓还给菲罗克忒忒斯。涅俄普托勒摩斯果真这样做了,而怒火冲天的菲罗克忒忒斯,此刻重新武装,拽着奥德修斯离开舞台。

涅俄普托勒摩斯请求菲罗克忒忒斯跟他一同前往特洛亚,摧毁特洛亚,以治愈伤口,获取荣耀。然而,尽管遭难如此,菲罗克忒忒斯还是拒绝帮助他的阿开亚敌人。情节陷进僵局,涅俄普托勒摩斯看来似乎快被菲罗克忒忒斯劝服,带他返回故国,由此涅俄普托勒摩斯救了菲罗克忒忒斯一命,可是从特洛亚退下阵来。恰逢此时赫剌克勒斯出现了,劝他们一道赶往特洛亚,在那儿菲罗克忒忒斯将痊愈,并将攻陷特洛亚,赢取荣耀。本剧退场,菲罗克忒忒斯同意上路。

## 一

某种意义上,剧中有三个涅俄普托勒摩斯:开场、退场、还有居中

的一个。全剧出现了两次转化。第一次发生在涅俄普托勒摩斯身上。开场的一个男孩,剧情中段变成男人,但仅仅是一个男人。退场时他成长为他自己所是的男人——友谊必要的先决条件。在这部分,笔者细究头一次转化。

奥德修斯带着涅俄普托勒摩斯,阿喀琉斯的儿子,抵达楞诺斯岛,执行他至关重要的、一项代表希腊人利益的政治行动。"战胜"菲罗克忒忒斯将有助于希腊人战胜特洛亚。奥德修斯不以暴力猛攻菲罗克忒忒斯以夺取他的弓,也不以自己制订完备且可靠的巧计乔装自己以诱骗菲罗克忒忒斯。相反,他派遣涅俄普托勒摩斯说服菲罗克忒忒斯。

奥德修斯知晓涅俄普托勒摩斯与阿喀琉斯的血缘亲情将感染菲罗克忒忒斯,他确认这层关系有益于阿开亚人。涅俄普托勒摩斯("新将士")是下一代将士。阿喀琉斯的衣钵将顺当地传给他。因而,奥德修斯明智地让涅俄普托勒摩斯现身于公众场合,期望以此引导或影响共同体。开场涅俄普托勒摩斯还是个男孩。通过他的公开作为——战争行为,他将变成男人。而这次成年礼由共同体的一位王公所设计。如此,城邦竭力做到或意味着给予成年。参考奥德修斯给涅俄普托勒摩斯的一番话:

> 阿喀琉斯的儿子啊,咱们到这有一个目的;得忠贞于它胜过你的身体。若你会听见一些新奇的事,不同于你此前听过的,仍得忠于我们;到这,忠于我们就是忠于你自个。(50-55)[①]

这个"目的"(至少部分地)必定包含涅俄普托勒摩斯。索福克勒斯描绘的奥德修斯与菲罗克忒忒斯的冲突波及涅俄普托勒摩斯。涅俄普托勒摩斯将听哪位的呢?他将变成哪类人?奥德修斯担心涅俄

① 本文所引诗行主要采用 David Grene 的《菲罗克忒忒斯》译文(*Sophocles* II, ed. D. Grene and R. Lattimore, Chicago: University of Chicago Press, 1954)。当更贴切的译文更有益于我的论述,笔者对其做了些许改动。

普托勒摩斯可能听到的危险“新奇事”,不仅仅是菲罗克忒忒斯的出自肺腑的强烈恳求,还有涅俄普托勒摩斯身上的东西,它会听从于菲罗克忒忒斯的恳求。奥德修斯担心(或明白)为涅俄普托勒摩斯的灵魂作战就是针对涅俄普托勒摩斯自身。[①]

接着,奥德修斯告诉涅俄普托勒摩斯“凭你的言语使菲罗克忒忒斯的灵魂落入圈套”(55),又为这个目的提供不寻常的假话:

> 就说他们祈求你,从家里催促你,发誓惟有得到你的助佑才能拿下特洛亚。当你已抵达,并按自己的继承权要求得到你父亲阿喀琉斯的武器,他们以为你配不上,而给了奥德修斯。(58-65)

奥德修斯建议涅俄普托勒摩斯,装作也是军队背信和不义的牺牲品,以说动这位落寞的英雄。一开始,涅俄普托勒摩斯就对此感到不安。他难以接受欺诈这位悲惨孤单流放者的想法。他对奥德修斯这样说:

> 设骗局或玩谋略达到自己的意图,我有本能的厌恶。他们说我父亲也这样。所以,我乐意跟菲罗克忒忒斯作战,抓获他,带他同我们一道走,但不是违背信义。(88-91)

---

① 另有其它寻问菲罗克忒忒斯的记述,或是奥德修斯自个或是奥德修斯和狄俄墨得斯(Diomedes)去楞诺斯岛(参 Jebb 的导言,页 xi-xvi)。索福克勒斯更改了这个故事,让奥德修斯带上涅俄普托勒摩斯。依笔者看,涅俄普托勒摩斯的名字的词源解释,并同他作为阿喀琉斯的儿子生来就有的特权,对索福克勒斯甚至奥德修斯都有意义。新将士和老英雄的通过奥德修斯重新勾连似乎显而易见(尤其是作为老故事的创新),奥德修斯意欲确保涅俄普托勒摩斯忠于希腊人的前提似乎也不难推导。

参 M. Whity,《忒勒马科斯转化了? 索福克勒斯 <菲罗克忒忒斯> 的涅俄普托勒摩斯考释》(Telemachus Transformed? The Origins of Neoptolemus in Sophocles' *Philoctetes*),载《希腊与罗马》(*Greece & Rome* 43, no. 1, 1996),页 31-42。Whity 对比了忒勒马科斯和涅俄普托勒摩斯的成长。她说,他们的成长舞台相同,并比较了奥德修斯在二者中的作用。奥德修斯接收涅俄普托勒摩斯当养子。孤儿涅俄普托勒摩斯和远离故土的奥德修斯组成新的家庭。

涅俄普托勒摩斯相信自己身上有种来自生身父亲的性情,而这种性情和他被命令去执行的行为不谐调。这种行为来自阿开亚人的需要:不仅要菲罗克忒忒斯的弓,并且为了涅俄普托勒摩斯政治上决定的成年。

涅俄普托勒摩斯是个男孩,一个凭纯粹原则正努力观察周遭世界的少年人。正如以上他自己说的,他仍是他父亲的儿子。此刻,他面对的政治生活的含混,挑战他从家族那儿承继来的原则:

> 涅俄普托勒摩斯:你自己没发现这谎话可耻吗?
> 奥德修斯:不,如果这谎话让我们营救得了它。(108-9)

从城邦的角度看,共同体需要的重要性超过仅仅是私下关系的家族原则。共同体似乎毫不关心荣辱。获救高于荣誉。涅俄普托勒摩斯被这种想法说服;他进而开始按计划行事。

当奥德修斯交托给他这项任务,涅俄普托勒摩斯合宜地自我宽慰,歌队也说这样的事业是"神一样的作为"(192)。一定有在特定时刻攻破特洛亚的神圣计划,而这就是大功告成的办法。涅俄普托勒摩斯将会是神的一枚棋子,并且不用为此项行为的羞耻负疚。历史正被创造的完全外在的视野将清除他内在的感受。

遵从奥德修斯的教诲,怀揣在神学(公民神学 a civic theology)里头前景未卜之忧,涅俄普托勒摩斯如今是能起作用的政治代理。他现在是一个人,政治人,共同体的的一员。他的想法和做法是政治共同体的产物。他骗过菲罗克忒忒斯,拿到强有力的弓。他在政治上成功了。他为阿开亚人费尽心思。他以自己的自然性情和处子之情(newness)为代价,获得人的身份,取得成年。这位命运偏转了的新将士,严格说来,稚气已脱。他不再是那种问题——对于这种问题的答案,认识他的人们都要好奇地仔细想想。我们有了这样的答案:他不是新阿喀琉斯,而是新奥德修斯。这种崭新不是年轻人所具有的那种无限憧憬的令人惊奇之新。是的,无限憧憬不可避免会失去。潜能的限制,可能的未知之数的限制是必然的。这一天总归会到来的。88-91

行，当他记起父亲，有可选择的另一个行动方向提供给涅俄普托勒摩斯——和菲罗克忒忒斯公开作战而不是要计谋诱骗，可这预示另外的限制。涅俄普托勒摩斯本可拔剑强夺这把弓。尽管，这样一场在全副武装的年轻人和衰朽瘸腿的穴居野人之间的战斗，有引人怜悯的一面，但涅俄普托勒摩斯将蜕变为新阿喀琉斯——一类特殊但仍受限制的将士。①

无论如何，从男孩转变为男人的某些点上，天命以某种方式确定了。一个人限定着自己。临近成年的门槛，一个人不再是他所是的巨大可能性。一旦这样的限定出现，一个个体从有大量不确定的可能变得只剩一座独木桥。奥德修斯引导、引诱、说服涅俄普托勒摩斯进入他的确定性，而涅俄普托勒摩斯变成一个"同伴"、一个"合作者"、一个"好"城邦民。

进而，他变成这座与众不同城邦的邦民。如菲罗克忒忒斯会议论到，我们接下来会讨论的，俨然一座新型城邦。这是一座贪图私欲、诡诈而非享受荣誉、漂亮的城邦。奥德修斯和新秩序已经给这位卓越的新将士、希腊人的新一代烙下印记。

## 二

菲罗克忒忒斯用饥饿和疼痛喂养他那"无法餍足的疾病"（312－13），孤零零地度过濒死的九年。他的石穴和非凡的弓是他仅有的伙伴。现今涅俄普托勒摩斯来了，召唤他回到人群中过活。涅俄普托勒摩斯提出让他脱离流放，医治伤口和战斗的荣耀，尤其是用他的弓成为攻陷特洛亚的那个人的荣耀。没想到，菲罗克忒忒斯拒绝解救。这首先似乎令人困惑，但让我们想想。

① 然而，这还没完全清晰。涅俄普托勒摩斯宣称将乐于以强力而非撒谎带走菲罗克忒忒斯那会儿，他还没见过这个瘸子，还没对他的悲惨境遇产生怜惜之情。动了恻隐之心后，不清楚他（阿喀琉斯式将士）将怎么办。起码我们可以猜想阿喀琉斯不会做涅俄普托勒摩斯实际所做的。我们可以进一步想到以强力轻而易举地带走菲罗克忒忒斯或弓或二者，更像是阿喀琉斯会干的。

菲罗克忒忒斯因冒犯神,因靠近克律塞的圣坛被流放被隔绝。一条看守蛇咬伤他的大腿,留下一个恶臭、疼痛不已的伤口。传说这条蛇是一类源初神,一处被认可之地的保护神,这地方将会是座未来之城。这条"王宫保护蛇"据传是所有城邦看护者的原型。雅典娜经常被描绘成手持有蛇之盾,并且派送一条毒蛇在她前头以攻击敌人。[①]即便在古典时代,蛇仍然被视为神迹的预兆或象征。希罗多德告诉我们说,人们确信一条蛇蹲伏于雅典埃列克铁乌斯(Erichthonios)塑像之盾,每个月给它祭奠的蜜饼。波斯人攻打这座护城要塞时,这条蛇没尝蜜饼一口。女祭司得知此事后,"雅典人更迅速急切地逃离他们的城邦,因为这意味着女神已经放弃要塞"(《原史》VIII. 41)。因而,我们可以说菲罗克忒忒斯是被城邦难以接近的看守者抗御。

实际上,除了遭流放外,菲罗克忒忒斯还有样不同的东西。他是名弓箭手。奥德修斯提及他时说"弓未到人先死"(105;参 O'Grady,页13)。菲罗克忒忒斯纹丝不动,制敌于千里之外。他被分离开来,他的本领只有远远地才能施展出来。作战中的间距,跟笔者对菲罗克忒忒斯大胆的断言不无关联,即他同共同体保持的距离。现今,无疑武装战争有别于城邦生活。不过,都是大量人的聚集,不同程度地,他们必得共同作战团结一致完成共同的目标。

菲罗克忒忒斯天生游离于共同体之外,而一旦靠近它时,他明显地就抵触它。由于被圣坛的看守者攻击,他的伤情使周围的人厌恶。流放在荒岛,我们能料想他因孤寂而宽心起来,终于一个人得享清静。虽然这可能是真的,但菲罗克忒忒斯又觉得流放让人恐惧。尽管他生性孤僻,菲罗克忒忒斯称自己"孤单又无助",这话只有当一个人渴望与人为伴时会说(O'Grady,页 11)。我们将看到他尝试解决自己的两难。

他首次给涅俄普托勒摩斯讲述如何被扔在荒岛时,我们对疏离的心理特点有深深令人烦恼的模糊认识。

---

① Jane Harrison,《希腊宗教研究引论》(*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York: Meridian Books, 1959),页 305-6。

> 孩子,想想当我醒来时,发现人都走了;想想无用的泪水,诅咒自己啊,我眼睁睁看着那些战船——我曾发号指挥的舰船——走了,全走了,没有人留下来,没人帮我,我受疾病侵袭时没人助我一臂之力,没人啊!我眼前一样东西都没有,就这疼痛。(276-83)

菲罗克忒忒斯独自隐忍疼痛。这是对人自身的精确描写——就自个儿,没有城邦,没有其他人。受伤和孤单,我们自然迫切渴望共同体。这是无疑的,即便极端超然离群者。

令人费解的是,虽然天天悲叹自己的命运和深切的伤感,菲罗克忒忒斯仍不愿意离开荒岛。他回绝涅俄普托勒摩斯走近共同体的召唤。菲罗克忒忒斯怨恨人的行为和遭难无法预知的世间。人个个面相不良、暗含杀机,这可能加剧了菲罗克忒忒斯本然离群的癖性。那些业已确证他对人类背叛和邪恶本性深重疑虑的家伙们,领导着这个令人匪夷所思的共同体,征召他来了。即便他承认疼痛和放逐的生活这样不幸,他也宁可安于此,而不是共同体。这一目了然,他拒绝涅俄普托勒摩斯一并前往[①]特洛亚之邀,抵及特洛亚无异于卷入群狼之师。

他唾斥奥德修斯的新秩序。他更愿意做一位迟暮英雄,在疼痛中独自过活;就算能治愈伤情,举世传扬,他也不当新秩序的傀儡。阿喀琉斯和埃阿斯已魂归冥土,他将同他们一道。然而,他是个活死人,至少能惦念过往岁月之余晖。

此外,更乐于放逐,不只可以从他蔑视新秩序见得,还因为他能苦中取乐。涅俄普托勒摩斯叱责他的顽固脾性,不愿同行:"一个人沾沾自喜于自己的痛楚,/如你所为,没有人能谅解或怜悯。/你已经野蛮

① Rabel 以为索福克勒斯《菲罗克忒忒斯》是《伊利亚特》卷九的改写。第九卷,由于阿伽门农冒犯了他,阿喀琉斯拒绝重返战场,阿伽门农派来了使者奥德修斯、福尼克斯(Phoenix,阿喀琉斯的教师——译注)和埃阿斯也无济于事。笔者看来,故事并非雷同,阿喀琉斯出于骄傲和人身侮辱,索福克勒斯的菲罗克忒忒斯秉持基本信条行事。菲罗克忒忒斯憎恨固有价值的沦丧,而阿喀琉斯恨阿伽门农侮慢他。

不化了。”(1317－20)涅俄普托勒摩斯觉得菲罗克忒忒斯欣然接受自己的痛楚。这样,他就不再是男人,变成了一个野人。

此前(935－38),我们看到,菲罗克忒忒斯对着已是他的家——兀立的险崖说:

> 山洞、海角啊,兽群们的窝啊,
> 你兀立的险崖啊,对着你们我失声痛哭——
> 不再有其他人可倾诉——
> 我呼唤你们,你们总在这儿聆听。

这险峻之地,恶劣残酷,仍是忠实可靠的同伴,不像那居心叵测的人群。当菲罗克忒忒斯开始相信他将同涅俄普托勒摩斯离开这个岛,驶往故土,他变得对自己现在的家英雄般柔情不已。

> 我们走,孩子。但让我们第一次吻吻这土地吧,
> 恭敬些,到洞中我那不是家的家里。(533－34)

从这地方他懂得“一点点去承受并坚忍”(538)。他无疑已对九年来庇护养育他的这位严厉的教师怀有喜爱之心。

菲罗克忒忒斯愿意离开他“不是家的家”,因为他相信他遇上了旧秩序(the old order)的人,阿喀琉斯的儿子,涅俄普托勒摩斯将送他回到父亲的土地,回到与世隔绝的王国里,一个合乎常情有荣誉感的共同体。新道德秩序的背后,与世隔绝的王国是荣誉和友谊的孤岛,受难是英雄正常的处境。新秩序寻求迫害、毁灭旧世界的英雄。因而,自古英雄多磨难。共有的愤恨和磨难,使菲罗克忒忒斯一步一步走近涅俄普托勒摩斯。着手察看涅俄普托勒摩斯为他展示的骗人上当的想象,他急切问道,“你是否像我有毁弃和发怒的要求?”(323－24)菲罗克忒忒斯是个“受难者”,而仅有同是受难者才会是朋友,惺惺相惜。但当他知晓自己被骗后,除流放外,他惟一可选的只剩阿开亚人刀枪林立的军营,相比之下,他更喜欢独居。除开险恶的政治现实和寂寥

的洞穴,信任涅俄普托勒摩斯,回归故里,菲罗克忒忒斯力图找到共同体生活。然而,涅俄普托勒摩斯背叛他,毁掉了这次抉择。因此,菲罗克忒忒斯将不会离开。他充满可怖之物、荒废的家园,还有惨痛的教训和难忍的疼痛,都强于阿开亚共同体。[①] 菲罗克忒忒斯对涅俄普托勒摩斯断言:"瞧瞧那些人怎么活着,总是在善恶之间摇摆不定"(501 - 3)。政治生活不可预测的特性,使得它比过平稳惨痛的孤苦生活还糟。

## 三

涅俄普托勒摩斯首次遭遇菲罗克忒忒斯那会儿,菲罗克忒忒斯就像奥德修斯先前所为,他主动出击,试图改塑这位年轻人。他随即把涅俄普托勒摩斯同阿喀琉斯的儿子连在一块。他赞颂阿喀琉斯、埃阿斯和帕特洛克罗斯,哀悼他们的亡灵。他心痛像这样("正直和勇敢")的人死了,而那些家伙;像忒耳西忒斯(Thersites,攻打特洛亚的希腊军中最丑陋最捣乱的将士,参《伊利亚特》2,212 以下。——译注)和奥德修斯——"骗子和恶棍",还苟活着(446 - 52)。菲罗克忒忒斯是旧秩序的拥趸,这类人已经消失。以奥德修斯为代表的新秩序简直糟透了。以阿喀琉斯为象征的旧秩序,多美好,多高贵。菲罗克忒忒斯截然区分两种秩序,必然会在涅俄普托勒摩斯心中引发反响。涅俄普托勒摩斯刚刚对奥德修斯说过,奥德修斯让他干有违他的本性。

> 拉厄耳忒斯(Laertes,奥德修斯的父亲——译注)的儿子,我不喜欢听的
> 我不会做。
> 我有种本能的厌恶
> 以骗术和伎俩达到目的。
> 因而,他们说,我父亲也这样。(85 - 89)

---

① 730 - 820 行,我们看到菲罗克忒忒斯放纵他的疼痛——那几乎快吞没他——这一幕。他的哭声和言辞的节奏暗示了一种几乎是性欲的强烈情感。

菲罗克忒忒斯必得听起来是涅俄普托勒摩斯父亲的挚友,并且和涅俄普托勒摩斯自己是同道。这位被疏离的将士唤起他灵魂中最深层的部分——与政治无涉的天性。这和声听来多甜,与奥德修斯的策略在他心中产生的不和谐音形成鲜明的比照。

另外,菲罗克忒忒斯提请涅俄普托勒摩斯注意他所传承的,这使他感到荣幸。"像你这样的人和你的高贵,/卑劣是可耻的,得体的作为是光荣的"(476 - 77)。菲罗克忒忒斯请求涅俄普托勒摩斯以他父亲母亲的名义,"以所有一切/你在家里所热爱的名义"(468 - 69),带他回家。他告诉涅俄普托勒摩斯渴盼见到自己慈爱的老父亲,不知父亲是死是活(495)。就此,菲罗克忒忒斯把涅俄普托勒摩斯的注意力集中在这个孤绝的王国和他自身。

这差点奏效了。涅俄普托勒摩斯答应带上菲罗克忒忒斯。看来他同意带菲罗克忒忒斯回家,尽管这样做不可思议,尽管涅俄普托勒摩斯原本没打算离开特洛亚。然而,倘若他果真这么干了,他也将改变和奥德修斯回特洛亚的念头。这是否是涅俄普托勒摩斯心里彻底的扭转?是否只是轻率,即当他被说动去帮菲罗克忒忒斯的时候,他完全无后顾之忧吗?这像是有可能,正如我们将看到的,涅俄普托勒摩斯不是特别理智的人。这是一时脑子发热,正像他父亲也会做的。从另一头看,他会不会在操练比奥德修斯更高明的机谋,高于原来的部署?果真如此,涅俄普托勒摩斯将诱使菲罗克忒忒斯离开荒岛;一旦到海上,菲罗克忒忒斯就不得不顺从?[①]

我们不得而知。当这意外之举开始孕育时,奥德修斯自己跟在一

---

① 涅俄普托勒摩斯道德立场蜕化的解释,参 R. P. Winnington - Ingram,《索福克勒斯研究》(*Sophocles: An Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980),页 286 以下。Falkner(前揭,页 38)和 D. Seale 的《索福克勒斯的场面和舞台技巧》(*Vision and Stagecraft in Sophocles*, Chicago: university of Chicago Press, 1982,页 34,48)都指明,在这点上涅俄普托勒摩斯的台词让人摸不着头脑的。Taplin 觉察到,即便涅俄普托勒摩斯其任务的欺骗性质被揭穿后,涅俄普托勒摩斯仍保守不少的谎言。另参 Easterling(前揭,页 218 - 9),她说,既然涅俄普托勒摩斯的动机和意图还无从得知,有个性的导演和演员就留有解读这个角色的很大空间。

位船员后头出场了。我们能推断他们在一旁观察计划流产或破裂的信号,随时准备添补漏洞,或赶来支援。[1] 奥德修斯重申自己回到行动中来,并在涅俄普托勒摩斯身上重树威信。此时他的努力似乎没白费,涅俄普托勒摩斯真拿到弓(菲罗克忒忒斯被虚情假意糊弄了,已经交托给他),跟着奥德修斯向船只走来。涅俄普托勒摩斯好像当真变为奥德修斯式的涅俄普托勒摩斯。

## 四

涅俄普托勒摩斯幡然悔悟。不知怎的,他改变了主张。涅俄普托勒摩斯这个男孩,化身为奥德修斯式男人,现在还设法变为第三重角色。他对前景的忧虑取而代之。在不可挽回的损失已成定局前,他设法破坏他的第一次政治行动。他拿到弓,已经转交给阿开亚人。使命告捷。后果是再次抛弃菲罗克忒忒斯,[2]并把他推向险崖:饿了无法获取食物。然而,这趟使命结束前,涅俄普托勒摩斯带着弓回到菲罗克忒忒斯这儿,交还给他。奥德修斯以政治性的激烈言语威吓涅俄普托勒摩斯:

> 奥德修斯:你这样做,不惧怕希腊人?
>
> 涅俄普托勒摩斯:如果我行事正直,我不担心你们会如何对待;我也不会屈于暴力。(1250 – 52)

从菲罗克忒忒斯身上,涅俄普托勒摩斯寻求我们所谓的谅解。“那末不能悔改吗?”他问菲罗克忒忒斯(1270)。能中断一回特定时刻吗,这时刻限定了菲罗克忒忒斯和涅俄普托勒摩斯的关系,限定了涅俄普托勒摩斯名副其实的成年,甚至,我们可以说,他的命运? 拿着

---

① Falkner(前揭,页 29)在听众、表演者和诗人之间做了多次调换。他指出 974 行这儿我们(尤其是菲罗克忒忒斯)明白奥德修斯是涅俄普托勒摩斯之“戏”的观众,此刻奥德修斯变成剧中的一个角色。Taplin(前揭,页 27 – 29)跟 Jebb 一样,认为奥德修斯从舞台布景进场。

② 奥德修斯仿佛忘了那位先知说过,不仅那把弓,菲罗克忒忒斯也是必不可少的。就同《埃阿斯》中他力拚得到阿喀琉斯的盔甲,奥德修斯似乎把这把弓视为单单某种有力的新枪械。

弓还给菲罗克忒忒斯时,涅俄普托勒摩斯对奥德修斯说,"做了番不体面的恶事,我试着修复"(1249)。我们可能会把这次修复和重获理解为跟着他的自我界定【人性】遭际的修复或失而复得。他希望不限定自己从而重新界定自己。他希望重新找到路的分岔口,踏上未征之途,挽回他的少年情怀,以修正他的成年。他希望重获年轻固有的无限前景,尽管他还无法预料这是否可能(参 O'Grady,前揭,页11)。

涅俄普托勒摩斯归还菲罗克忒忒斯的弓,这完全是他个人所为。他的青春朝气(newness)似乎依然故我,复苏起来。倘若他同奥德修斯已经回航特洛亚就太迟了,重获朝气就可能化为泡影。一切行将结束。为了行动的动作足够长,让涅俄普托勒摩斯在行动大结局前对它的意蕴作出回应,剧情在此回旋。涅俄普托勒摩斯变得是自己了,在一次他无力承受的行动将永远损坏他的灵魂前,他完成了这样的举动。行动没来得及限定他,他悬崖勒马。

## 五

涅俄普托勒摩斯回到菲罗克忒忒斯荒凉的家,还了他那把弓,证实了自己的转化。菲罗克忒忒斯恳求涅俄普托勒摩斯带他返回父亲的土地。然而,涅俄普托勒摩斯仍旧想法子,拉菲罗克忒忒斯往特洛亚,回到他以前的共同体。即便他选择成长为自己,对以前的共同体,涅俄普托勒摩斯仍希望是其中一员。涅俄普托勒摩斯的抉择,放弃了阿开亚王公——奥德修斯的谋划,不等于他一并放弃阿开亚人。他渴望在希腊人和他们攻陷特洛亚的伟大事业里,成长为自己。

可菲罗克忒忒斯还是拒绝被拉回这个共同体。刚刚发生的事只会加固他的想法,在人群中过活危险且前途未卜:

> 你将前去和他们并肩作战,并让我也这样干吗?不,孩子,不;照你承诺过的,带我回家【奥德修斯在场】。你自己呆在斯基罗斯(Scyrus,尤卑亚东北方爱琴海上的一小海岛,阿喀琉斯曾将涅俄普托勒摩斯寄养在那里。——译注);让这些坏蛋自取灭亡。

我们将感谢你,我和你父亲。你将不会,助纣为虐,而和他们一副嘴脸。(1362 -73)

菲罗克忒忒斯似乎宣称近墨者当真会黑。加入一个把私欲看得高于荣誉的、没有英雄的共同体,毫无光彩可言。对菲罗克忒忒斯来说,所谓共同体他算是看透了。人以群分,在旧秩序中,菲罗克忒忒斯成天与英雄们为伴,自己是个英雄。结交奥德修斯和阿开亚人就必定同奥德修斯一个模样。所以最好孤零零一个人没有同伴,像他屡次自言自语的,因而变得什么都不是(951,1030,1218)。

即使人们可能卖友为敌,可涅俄普托勒摩斯依然召唤菲罗克忒忒斯回心转意。事实上,涅俄普托勒摩斯似乎不承认共同体内部的任何毛病,【这些毛病】至少不会对准菲罗克忒忒斯。就在这儿,涅俄普托勒摩斯驳斥菲罗克忒忒斯(1317 -20),谴责他沉溺于痛楚,活得像头野兽,不是人;是人就得在人群中。

涅俄普托勒摩斯试着说动菲罗克忒忒斯,许诺他荣誉和康复。正如所预言的,他用弓攻下特洛亚,而在阿开亚人中阿斯克勒庇俄斯一家(the Asclepiadae,阿开亚军中的医生世家——译注)能治愈他的伤口:

喏,你既明了这些,听从吧,体面些。多么值得称道,多令人瞩目的获益。先是很快能治好你,接着你在希腊人中被称颂,在他们中间赢取至上的声望,拿下已让多少人流淌泪水的特洛亚。(1343 -49)

共同体中有各种荣誉和技艺,不是什么都没有。尽管荣誉和技艺自身可能藏有恶,但它们仍是美好生活所必需的。热衷荣誉会导向无情,最后适得其反,而技艺会变为十足的诡计。[1] 据涅俄普托勒摩斯看

---

[1] 荣誉的对立面:热衷荣誉涅俄普托勒摩斯在疯狂无度的战斗中于宙斯的圣坛旁杀害普里阿摩斯、阿喀琉斯式的本性使他滑落至卑劣的不虔敬。参维吉尔,《埃涅阿斯纪》(II.607 -762),这个故事的一种描述。

十足的诡计:掌握技艺的人,奥德修斯,只盯着赫剌克勒斯的弓,无视被赠与这把弓的那位将士的真实需要

来,这些可能性确实与否,它们不会阻挠一个人走近人的共同体。

这位新(第三位)涅俄普托勒摩斯似乎确实有靠拢共同体的倾向,可撤回他为共同体的可耻职守,某种程度他已经身陷共同体的危险。但我们得承认,他没有真实认清甚或理解政治共同体的混杂性质。他无法对菲罗克忒忒斯展示共同体的好处——尽管包含恶。前头笔者注意到菲罗克忒忒斯身上两种矛盾的念头,即需要友谊,又有抽身离开共同体的趋向。现在我们看到,涅俄普托勒摩斯同样有两种对立的趋向。好像他对共同体有难以言明的使命,同时有一种对自己的天然使命(就是对于荣誉和他在自己身上发现的信念的使命,这些他归因于继承来的禀性);他能说的惟一法子,就是睁一只眼,闭一只眼。他对菲罗克忒忒斯谈到共同体的好处,就把它的坏处给略了。这种偏见映照出菲罗克忒忒斯的反面,菲罗克忒忒斯谈论共同体的坏处表明他对其好处视而不见。

因为没有能耐怀有共同体的混杂特性在心头,在为共同体辩护时,涅俄普托勒摩斯没办法劝服菲罗克忒忒斯。没法子使得菲罗克忒忒斯的顽固释然:

> 我们咋办,既然我不能使你确信我所说的?放弃我的劝说轻而易举,而你仍去忍受你正忍着的治愈的无望。(1393 -96)

不过,菲罗克忒忒斯再次恳求后,涅俄普托勒摩斯应允带他离开这座荒岛,回他的祖地。菲罗克忒忒斯发誓用弓帮涅俄普托勒摩斯抵挡来自希腊人的愤怒。涅俄普托勒摩斯不想放弃共同体,可最终他舍不得放弃这个男人,这位受伤的英雄,他父亲的朋友。他答应带菲罗克忒忒斯回家。共同体缺乏切实可行的辩护。若没有解围之神,剧情就完结了。

## 六

赫剌克勒斯的到来令人惊讶地解除了剧情的冲突。虽然菲罗克

忒忒斯和涅俄普托勒摩斯看得到各部分,但只有通过赫剌克勒斯这个角色,整全才显山露水。这位"全能神"(all - subduing daimon,1469)改变了菲罗克忒忒斯的心思,并弥合涅俄普托勒摩斯身上对立的念头。作为旧秩序的英雄,菲罗克忒忒斯渴望证明自己的伟大之处。此外,他晓得,伟大需有伟大的作为,而伟大的作为又得公开做。因而,他必定觉得需要同公共领域有些联系。可菲罗克忒忒斯的经验表明,公共生活变幻莫测;共同体常常邪恶无比,它似乎能毫无顾忌地出卖我们。从严肃理性的角度看,人类社会暴露出自己的变幻莫测和危险。这样仔细考量的简单结论提供了强有力的理由,使自己脱离于共同体,并让他固守甘为一名顽强流放者的立场。但是,菲罗克忒忒斯还有另外的需要:可靠的人际联系。就像伟大的需要一样,这种需要不是源于理性思考的需要;它也正来自灵魂更深处的某些地方。菲罗克忒忒斯甚至以为,这地方是由疾病引来的。两人刚碰头时,他跟涅俄普托勒摩斯说,"我身内的疾病切盼你在我身边"(675)。不管怎样理智地估量特殊人的特殊体验,受伤、疼痛落在我们身上,大多数人肯定渴望有人帮忙。不像别人(others)——它是清晰的、外在的——自己(self)则见不着底。我们会疏忽别人复杂的内心,只盯着人家表面的完整性(外部表象),可我们所有人看到的自己都是内在的。渴望友情不像背叛那样容易看穿,它是种无形的心底的动机,不需要原料。就此,它不容易与理智的算计相称。此外,忠诚或善意的外部行为可能容易使人上当(就如涅俄普托勒摩斯在剧中第一部分所为)。因此,感受善意没有使算计(calculation)偏斜以有利于共同体。就如经验所示,单纯算计摸不透灵魂深度,赞同离群索居和冷漠退缩。这些描画了菲罗克忒忒斯。菲罗克忒忒斯的灵魂不止是执拗和任性。连涅俄普托勒摩斯也称它是"明智的"。说来奇怪得很,菲罗克忒忒斯和奥德修斯两人都专注人类生活的表象。人类对奥德修斯来说,是许多棋子,菲罗克忒忒斯则认为是坏蛋;而两人均把人看成是单调和简单的。人类生活更深的内在的心灵的真相,似乎从他们的视线旁落。这给奥德修斯操控的本事;对菲罗克忒忒斯则是相反的效果——极端的疑窦。

没有英雄的年头,菲罗克忒忒斯怀疑人们能否结交,使得友谊对他来说困难重重甚或不可能。他拒绝涅俄普托勒摩斯以朋友之义邀请同他一起动身,同时他抑制了自己的渴望(1373-75)。而当渴望友情(“疾病”)处于算计之外,算计告诉我们说人不可信赖。尽管他自己、歌队和涅俄普托勒摩斯都称他是野人,但菲罗克忒忒斯是个理智的人。某种意义上,他那无力匮乏的理性[1]使他被看成野人。理智地否认我们对其他人的需要使【我们】失去人性。即便涅俄普托勒摩斯归还弓,向菲罗克忒忒斯证实了自己,菲罗克忒忒斯没有改变对世间生活的不信任。政治生活的不可预测特性的真相把他固定住。这种见识理智而真实;必须有高于或更有力的理性,以克服他的见识。

另一方面,涅俄普托勒摩斯不是特别理智的人。尽管他的立场无论如何不是非理性的,他还是无法理性地辩护。他本能地连接了他个人的矛盾和共同体的需要,而不同于菲罗克忒忒斯和奥德修斯两人的观察。涅俄普托勒摩斯意识到菲罗克忒忒斯说理的力量,但仍相信并试图向菲罗克忒忒斯表述,共同体生活和友谊的召唤:

> 你所说的适意;我仍然希望你会信赖神们、我的言辞,并跟我交个朋友,动身吧。(1373-75)

涅俄普托勒摩斯基于友谊吁请菲罗克忒忒斯。可这并不足以动摇菲罗克忒忒斯的理性。对他来说,友谊的基本好处,在他对人类行为的估测前暗淡得很。

赫剌克勒斯破除这个理智-道德的僵局。之前我们看到奥德修斯向赫耳墨斯(计谋之神)和雅典娜(城邦女神)祈求,让计谋和政治术成为他的救助,或者他的世界(130)。他似乎受限于这两门技艺。但正是这些“东西”的双重性(可好可坏,无关紧要)破坏了菲罗克忒

---

① 菲罗克忒忒斯的“理性”也许是有缺陷的。这是个大问题,笔者在此将不深究。如果理性(完整的理性)包含比算计还多的东西,从而菲罗克忒忒斯的理性就是不完全的或“无力的”。这样看,赫剌克勒斯完善了菲罗克忒忒斯的理性。另外一种可能,可以说赫剌克勒斯补充了他的理性。

忒斯对它们的兴趣。赫剌克勒斯跟奥德修斯的神们两样。他是个神人混合体,并且作为受难神声名远播。赫剌克勒斯和菲罗克忒忒斯的友情众所周知。赫剌克勒斯珍爱的弓老早前就赠给菲罗克忒忒斯,这把弓正是他在荒岛上的救命稻草,他惟一的支撑物。所以,赫剌克勒斯看来好像是菲罗克忒忒斯的旧日熟人。[①] 这位全能神是他的神。与神的友谊给了菲罗克忒忒斯神一样的眼界。赫剌克勒斯的身上受难和神性的混合给菲罗克忒忒斯启示,也解救了涅俄普托勒摩斯:

> 让我讲讲我的任务和遭难,最终,赢得不死的荣誉。这些你现在都可以在我身上看到。这一切必也是你的遭难,最终生命赢取荣誉,没有这苦难。同这个人去特洛亚吧。(1418 - 23)

赫剌克勒斯指明菲罗克忒忒斯遭难的意义及其目的。他通过友谊提供克服疏离和联结政治空间的基石。赫剌克勒斯使菲罗克忒忒斯与涅俄普托勒摩斯配成搭档。对涅俄普托勒摩斯他说:

> 阿喀琉斯的儿子,……
> 你没那力量攻下特洛亚
> 没有这个人,没有你他也不成,像两头狮子一道狩猎,他会保护你,你也保护他。(1433 - 37)

提及菲罗克忒忒斯和涅俄普托勒摩斯时,赫剌克勒斯采用名词和动词的双数,把他们造设成天生的一对——像两头狮子——他们必得一同出动获取胜利,不能自个儿单干。当同涅俄普托勒摩斯搭成伙伴;菲罗克忒忒斯的绝然闭锁也就解开。友谊结束了这位英雄的疏离处境。共同作战才见友情:他们将像两头狮子一同潜行觅食。他们将

---

① 赫剌克勒斯的所作所为和遭难,他与菲罗克忒忒斯之关系的故事,参 R. Graves,《希腊神话》(*The Greek Myths*,Harmondsworth,Eng: Penguin,1960)卷二,页 107 - 9,193,200 - 5;并参 R. Hamilton,《<菲罗克忒忒斯>的涅俄普托勒摩斯故事》(Neoptlemus' Story in the *Philoctetes*),载《美国古典语文学报》(*American Journal of Philology*,96,1975),页 131 - 37。

是将士,作为个体(为了荣誉和痊愈)和作为朋友(相互保护)代表他们自己,同时作为围攻阵营的"城邦民"代表阿开亚人。后一项作用是附带的结果,因为赫剌克勒斯没有提到希腊人,除了说他们将看到菲罗克忒忒斯的荣誉。这位英雄不需要爱国主义,但他需要友谊来把他同政治空间联结起来。友谊为英雄行动提供背景。这个背景可以制止过分的英雄主义,在它冒险行动以取得荣誉和道义时。再者,既然友谊形成一个小共同体,其中就必须要有言辞和理性,这些品质经过培养,就能支配纯粹意气,能把这位英雄跟政治生活连在一块。友谊能让英雄适应于更大的共同体。

爱国主义和城邦民职责的召唤感动不了这位英雄,因此赫剌克勒斯也没提这些观念。相反,我们听到,他关注的是私人事务。

> 你将从军中赢取英勇带来的奖赏
> 并将把这些战利品送回家
> 给你父亲波阿斯(Poias)(1428－30)。

对迷途知返的涅俄普托勒摩斯,赫剌克勒斯谈到菲罗克忒忒斯的治疗:"我将送阿斯克勒庇俄斯到伊利昂治愈他的病情"(1438)。好像赫剌克勒斯正告诉这位年轻人,"就像你,菲罗克忒忒斯将被恢复至他本真的自我;他将被治愈那使他分离于最佳命数的东西"。

赫剌克勒斯的声音,联合了两位将士,差遣他们前往特洛亚,这是菲罗克忒忒斯热切渴望的(1445,参675)。政治的意义正是菲罗克忒忒斯既爱又恨的,他把它丢了很久了。这全能神,来自菲罗克忒忒斯英雄往昔的声音,使他重返政治场合,即便人世凶险诡诈。赫剌克勒斯的声音也给了涅俄普托勒摩斯想要的:履行阿开亚人交托的使命,同时完成对自己的使命。友谊让菲罗克忒忒斯站到他这边来,加入阿开亚的事业,因而,涅俄普托勒摩斯仍是共同体的一员。他能够重新加入共同体,另外,也是有友谊和荣誉的旧秩序的亲密同伴,而不是只会耍手腕,彻底奥德修斯式的人——充满私欲和不可告人目的的人,

把人降低为算计的棋子。共同体正准备把他造就成这类人。[1] 共同体的这种意向是纯粹政治的,未经友谊和荣誉检查的政治。

纯粹政治是单纯的善,只能取决于共同体对个体毫不含糊的善,可这不会是实情,既然共同体必得基于各种威胁。纯粹政治威胁城邦民要剥夺他的权利。奥德修斯把一个没用的人扔在荒岛上,他还威胁涅俄普托勒摩斯希腊人会发怒。以荣誉和友谊为基础的共同体不会用抛弃的恐惧威胁城邦民,而是能结合到一块。朋友间不会以断交互相威胁。

友谊使共同体和个人双双受益。菲罗克忒忒斯渴望退回父亲的王宫,渴望从公共生活绝然撤退。友谊虽然反复灌输政治美德,但当它为个人提供快乐和安全时,却能够指向超越自己的东西,甚至超越更大的共同体。即便淡淡之交,也是人与人令人愉快的来往,而和有荣誉感、正直的人交朋友,就能互相保护和信任("他会保护你,你也保护他")。在友谊的基础上组织起来的共同体,会给人安全感,不会以疏离相威胁。[2]

---

① 正如前头注意到,奥德修斯和菲罗克忒忒斯间有惊人的相似。可以这样阐明:在后英雄时代,英雄和非英雄都被人们以算计的眼光降低下来。这位新将士在两者间抉择。不是回到英雄时代,而是处理荣誉和私欲之紧张的一个办法。

② Falkner(前揭,页48)以为赫剌克勒斯,像此前的奥德修斯,现在被看清是这部多变悲剧的无声倾听者,并当作索福克勒斯式诗人正进入情节中来,以注重剧情及其人物的完整——有悖悲剧的操作——为基准,正给出一份行动计划。

Rabel 认为赫剌克勒斯所带来的冲突的解决,是他所用修辞的结果。赫剌克勒斯的各点理由与奥德修斯和涅俄普托勒摩斯的并无二致:必要的东西(预言),荣誉(取下特洛亚)和痊愈。不同之处在于修辞风格:奥德修斯和涅俄普托勒摩斯采用 logoi 和作出理性的论证,赫剌克勒斯运用 *mythoi* ,并讲述一个伟大的人会怎么做,事实上过去已经做过什么的范例,感染了菲罗克忒忒斯。他在关键处给出自己的事迹,以某种方式行动在眼下的情况高贵又典型。Rabel 把这种修辞风格同《伊利亚特》涅斯托尔灵验的 *mythoi* 比较了一番。

Falkner 的分析,虽然相当新颖和有趣,似乎过分形式化,并远离一位现实观众或读者的经验。这种分析无法直接面对戏剧表面的情绪和想法,又没卷入剧中更深的问题。

Rabel 的讨论是有益的。此番讨论以荷马对勘有说服力并有启迪作用,但把赫剌克勒斯的影响和意义降低为修辞,看来不够充分。他的修辞可能蛮重要,但赫剌克勒斯自己似乎更为重要。他的视野,高于他出场前无疑已是中心的道德-理智问题。笔者看来这至少同他的说话风格一样有意味。

## 七

最后,神的出场,解决悲剧的困境,是另外一个重大主题,在这不能充分处理。但笔者乐意提出一点以供进一步探讨。神的声音来自英雄的往昔,一位受难英雄的经历和记忆。这位英雄是旧秩序的人,他高昂的性情与其说帮了漏洞百出的共同体一把,不如说抚慰了他的痛楚。这位神改变了菲罗克忒忒斯的行动方向并使他的想法服服帖帖。此前那些道道涅俄普托勒摩斯用在菲罗克忒忒斯身上不起作用,这会儿,由于赫剌克勒斯出现,菲罗克忒忒斯准备去做的正是涅俄普托勒摩斯要求的。对于涅俄普托勒摩斯来说,这位神让菲罗克忒忒斯同他前往特洛亚仅改变了他周遭的处境,并没改变涅俄普托勒摩斯的行动方向或想法。神联合了涅俄普托勒摩斯身上的两个念头:荣誉和自爱(渴望成为他自己所是的人),以及他的公共激情(渴望帮助阿开亚人攻下特洛亚)。早前笔者试图讨论菲罗克忒忒斯和涅俄普托勒摩斯两人在他们各自的品性里头的抵牾之处。菲罗克忒忒斯需要荣誉和友谊,但他排斥共同体;涅俄普托勒摩斯对政治共同体负有使命,但对荣誉他同样如此。两人身上两种对立的倾向互相抵消。两者都被损坏。所产生的停滞同政治相矛盾,就政治来说需要行动。因此,两人趋向于远离剧烈的政治生活,涅俄普托勒摩斯还答应带菲罗克忒忒斯回家。不过,赫剌克勒斯的出现,让菲罗克忒忒斯记起一份神性的友谊,而这向他表明人与人之间友谊的重要性。源于矛盾的停滞(和瘫痪)这会儿被打断。

友谊能提供接近政治的推动力。友谊中的两人产生言辞和行动,这已有政治的性质。友谊不同于家庭,因为它不像家被庇护起来,远离外头的世道。相反,朋友都是在外头结交的。友谊是私人和公共的混合,这样它能分享两者的长处,避开它们的缺点。友谊有家庭的亲密和温暖,而没有那些常与家庭伴随的阴暗和荒谬可笑;并且它能享受活跃和兴奋,而不像大一些的共同体那般冷酷无情。人们确信,友谊应该建立在一同分担较大共同体的疏离,一同分担痛苦经历的基础

上。这“悲剧性友谊”——我们看到 Philoctetes 的首音[①]吁求来自涅俄普托勒摩斯的友谊——引离了政治。结果是一种有瑕疵的友谊模式。赫剌克勒斯的决定似乎暗示,恰当的友谊不会是非政治的;它不单单是家庭的模仿。在死这点上,赫剌克勒斯不照顾朋友菲罗克忒忒斯,不当他的庇护人,而是交给他战争的武器。因而,即便在死这问题上,赫剌克勒斯依然伸出友情之手。如此看来,悲剧性友谊蜕化。它是家庭和友谊的糟糕融合。

涅俄普托勒摩斯和菲罗克忒忒斯身上的种种矛盾因此被克服。同涅俄普托勒摩斯的友谊联结了菲罗克忒忒斯与政治共同体。无需要求有荣誉感的共同体,现在只要一个人就够了——涅俄普托勒摩斯,他在这位英雄眼中将会享有荣誉。这能让这位英雄去判断,假使对于一个有荣誉感的人,共同体值得想望,它不可能太糟。菲罗克忒忒斯因而能问心无愧地前往特洛亚。[②]

另外,因为与涅俄普托勒摩斯凭友情搭配,菲罗克忒忒斯不再把涅俄普托勒摩斯从共同体中拉走。友谊使得涅俄普托勒摩斯的两项使命谐和,所以涅俄普托勒摩斯对菲罗克忒忒斯行事体面,不再与他重新加入在特洛亚的希腊人相矛盾。神的出场把各部分联结成一体。友谊的配对不仅是两个人的联合,且是荣誉和政治的修好。荣誉和政

---

① Philoctetes 的希腊文写法*Φιλοκτήτης*的前缀音*φιλο*意为被爱的、亲爱的,*φίλος*则是爱人、朋友。——译注

② 在这一点上不少附带触及的评论值得思量。索福克勒斯在荷马之后,描绘一位发怒的英雄被劝服重返共同体,并为其利益而战。然而,其中含有重大差异。《伊利亚特》第十八卷,当阿喀琉斯重新加入希腊人的阵营时,他仍然怒气冲天,为帕特洛克罗斯之死寻求报复。虽然他加入到共同体,按友谊之义帮助共同体,他这般行为目的是复仇。这不是赫剌克勒斯描述过的榜样。新的榜样中,友谊是行动的基础,但它的动机来源于联结朋友,而不是因为失去朋友。另外涅俄普托勒摩斯的性情(这位特殊的朋友)似乎蛮重要。这位新将士不同于老英雄(阿喀琉斯、埃阿斯或菲罗克忒忒斯);也就是说,对于共同体的欠缺,他不游离在外。他也不仅仅是通常惯例的追随者。这位新将士拥有审慎,这向他指明尽管有局限,共同体还是好的。这有别于他的父亲,阿喀琉斯的政治性行动仅出于复仇和热衷荣誉。经由与像涅俄普托勒摩斯这样的人结下的友谊,这位英雄才得于带进城邦。

治在友谊中联结对政治共同体大有好处。[1]

赫刺克勒斯容许我们从神的视角来看。他透露了些许生活、友谊和政治的真相,这些 logos 和经验没法顺当地揭示出来。他意味着一瞥整全的时机。[2] 菲罗克忒忒斯与这位新将士遭遇,赋予他自个儿身上的神性声音以生命。这声音召唤他到更好的自我那里,对他而言,这更好的自我是天然之物。这神性事物——全能神——是那高于我们单纯的自我而象征我们更好的自我的声音;并且要求,在友谊中结合以成为政治的护卫者和保证人。

① 友谊所带来的政治好处,不能被简单视为友谊的目的而作为此番分析的结果。即便友谊有益于共同体,它自身仍是好的。对个体的益处,不仅就因是种政治益处,就如性爱的益处并不被性的生物功用降低。

② 一份文学研究的述评表明许多条路子来解释本剧的结局。尽管笔者在这给出的是政治解读,读者不要忽略这样的可能性,即这部剧确是悲剧性的。政治同悲剧可能没法分离;而整全的视野使得政治可能显露人类生活的悲剧特性。Jan Kott,《诸神的食物》(*The Eating of the Gods*,Evanston,IL: Northwestern University Press ,1974,页 162 - 169)相信结局展现令人惊奇的荒诞:服从的代价是治病;特洛亚的可怕是受难的药物。类似地,参 J. P. Poe,“菲罗克忒忒斯的失败变成人类失意和无用的典范”,见《索福克勒斯 <菲罗克忒忒斯> 中的英雄主义和神性正义》(“Heroism and Divine Justice in Sophocles' *Philoctetes*”, *Mnemosyne* Suppl. 34,1974),页 51。

整全的视野仍使整全的益处的问题悬而未决。

# 索福克勒斯的《埃阿斯》

克诺克斯(Bernard M. W. Knox)　著
罗　朗　译

埃阿斯义正言辞地为自己的行为辩护,探索人类生命的本质。他伟大的演说,正是解释这部悲壮戏剧的关键。他的言辞既壮丽的、朦胧、神秘,又充满激情,富有戏剧性。即使这是索福克勒斯遗留下的唯一文学作品,他也会因此被尊为世界上最伟大的诗人之一。《埃阿斯》结构鲜明,所有诗意的内容皆始于埃阿斯的言辞,最终又回归到此。这正是我们讨论的出发点和结束点。该剧从始至终充满着暴力和仇恨。剧中壮丽的、谜般的语言,时而平静,时而热情洋溢,为我们提供了静心反思的瞬间。

《埃阿斯》令人困惑。从前的学者们认为其结构有问题,此观点得到了现代批评家们的响应,当然措辞更加高雅缓和。另外,现代批评家和读者也觉得剧中的人物令人反感:雅典娜的残酷、埃阿斯的凶暴、阿伽门农与透克罗斯的矛盾纠缠,以及奥德修斯的自私等。

近年来,一些学者努力恢复该剧的声誉。其中,基托(H. D. F. Kitto)最有影响力。施莱格尔(Schlegel)与维拉莫维茨(Tycho von Wilamowitz)合起来都无法与之比拟。基托认为,索福克勒斯深谙戏剧艺术,《埃阿斯》是戏剧史上的一大杰作。在他的书中(尽管他后来修改了立场),他努力解释他如何悟出解释奥德修斯的重要性,

并称之为该剧的“里程碑”。基托关于《埃阿斯》的篇章说服力强(尤其是在 19 世纪批评家的苛评之后),极受大家的欢迎。但读者重新去读《埃阿斯》时,问题又出现了。

埃阿斯,无论生死,其个性都高大鲜明。他不发言时,就会被谈论。该剧中只有一个话题:埃阿斯。埃阿斯每幕都会登台。其他人物一直跟随他:奥德修斯尾随他到帐篷,佛律癸亚公主(Tecmessa)与合唱队跟随他到海边自杀的地方。在阿提卡悲剧中,英雄的死总是由信使来描述,《埃阿斯》也如此。索福克勒斯采用了换幕的方法。埃阿斯动,整个剧也跟着动。基托指出,剧中的诗(包括索福克勒斯最有名的诗句)皆出自埃阿斯之口。尽管埃阿斯残暴,索福克勒斯仍视他为英雄。佛律癸亚公主、透克罗斯(Teucer)与合唱队的哀悼表达了这样的感情。他的死,使世界变得更加渺小、更加卑鄙。剧中第二部分言辞的语气证实了这一点。该剧的最后部分描述了一个失去了伟大传统的世界,世界上所有伟大的事物都已死亡。世界被巨大的剑刺穿,而那些渺小的人,带着或好或坏的动机,谈论着它的葬礼。该剧带有谩骂色彩的结尾(主要是一些吹牛、威胁和带有个人中伤的内容)常常被视为败笔。显然,这是故意的。英雄时代早已逝去,紧接而来的时代是争论代替行动、妥协代替执着、忍受代替反抗的时代。阿喀琉斯,或者埃阿斯的英雄主义再也看不见了。这个新时代最好的言词就是奥德修斯的世故和圆滑,最差的表演就是阿伽门农及其兄弟的无情和残忍。没有任何一点显示出已经逝去的人们的高贵品质。

这部诗剧是用埃阿斯的语言来表达的,其中一段是索福克勒斯戏剧中最杰出的段落。“自古以来,时光把所有事物从无中生有,然后在它们出现之时,又将其埋没”。开头的这一句揭示了这部悲剧想要探讨的东西:人在时间中的存在以及时间改变的一切。《埃阿斯》不同于索福克勒斯的其他剧作,这部戏剧在舞台上塑造了一个奥林匹斯神,因为这样就可以清楚地表明人和神最根本的差别在于他们和时间的关系——永生或凡俗是屈从或超然于时间的先决条件。

这种人与神之间的差别,短暂和永恒的问题,也是索福克勒斯在他最后一部戏剧《俄狄浦斯在克罗诺斯》中回归的主题。俄狄浦斯对

忒修斯(Theseus)说:“亲爱的埃勾斯[Aegeus]的儿子,只有对于神来说,才是永生和永恒,其它一切都被万能的时间主宰。”接着,他开始描述起时间带给万物的变化,语言让人回想起《埃阿斯》中的同样的词句。关于人、神和时间是索福克勒斯贯穿始终的主题之一。

《埃阿斯》中,这个主题是通过对人们日常活动的某个方面的不断探讨而展开的,实际上就是某种伦理道德观。这种道德观在公元前五世纪就已经非常古老了。虽然它更适宜于一个英雄社会,但在民主制的雅典仍然被认为是一条古老的行为规范:“帮助你的朋友,惩罚你的敌人。”一条简单、实用,再自然不过的真理。虽然从基督教的观点出发,这条道德规范是野蛮和粗鲁的,但是后人却遵行不渝。在现在的时代,我们至少要说说,爱护你的敌人有如爱护你的朋友一样等等诸如此类的话,但是在公元前5世纪的雅典,人们却认为这是再合理不过的道德规范。它是如此古老(特别是对于一个民族的语言来说,νέος[新]常常兼有不确定、奇特,甚至丑恶的含义),如此地合乎常识,如此地受到诗人们的肯定。要知道,对于公元前5世纪的雅典人来说,诗人常常是道德规范的制定者,公认的立法人。

柏拉图的苏格拉底,在《王制》中就是以批判这条道德规范而开始他的申辩的。他否认诗人们说这样的话。他对玻勒马霍斯(Polemarchus)说:

> 如果有人认为这种说法是西蒙尼得斯(Simonides)、毕阿斯(Bias)或者皮塔科斯(Pittacus),或其他圣贤定下来的主张,那咱们俩就要合起来击鼓而攻之了。……你知道“正义就是助友害敌”,这是谁的主张?你知道我猜的是谁吗?我想是佩里安得罗(Periander),或者佩狄卡(Perdiccas),或者泽尔泽斯(Xerxes),或者伊斯梅尼阿(Ismenias),或其他有钱且自以为有势者的主张”。

当然,柏拉图是想归罪于嗜血的柯林斯暴君头上,或者是马其顿野蛮人身上,或者是波斯暴君和底比斯阴谋家的身上。可是他显然是在信口开河,因为这句话“正义就是助友害敌”在许多诗人的诗篇里赫

然可见。在阿尔赫洛霍斯(Archilochus)、梭伦(Solon)和泰奥格尼斯(Theognis)和品达的作品里,在他献给西蒙尼德斯的作品里都可以看见。虽然柏拉图厌恶这个原则,但是这个原则却得到普遍承认,人们遵行不渝。它的影响就连基督在公元1世纪也要引述这样的说法:

> 你知道那句古老的谚语这样说:爱你的邻居,恨你的敌人。可我却要说,爱你的敌人。

当然,基督的说法才是我们道德的理想规范,我们努力追寻这样的理想生活。虽然遗憾的是,我们时时生活在老的观念之中,但是我们至少有了一个更高的理想境界。可是在当时,这却不是索福克勒斯笔下的雅典人所拥有的品质!"帮助朋友,憎恨敌人"这条简单逻辑被普遍接受,并没有遭人拒绝。它被普遍认为是道德的规范、正义的含义、行为的准则和一个人的优秀品质。

《埃阿斯》正是为了检验这条逻辑的工作原理。索福克勒斯发现在埃阿斯的身上,这个主题自然而然地显现出来。传说中和剧本里表现的一样,埃阿斯是个冲动和暴躁的人物,对敌人的憎恨使他试图掀起猛烈的报复行动,而当此失败之际,他就自杀身亡。

但是,索福克勒斯对这个主题的处理却反映出跟基督和柏拉图不一样的态度。这种态度从根本上说是公元前五世纪的索福克勒斯式的;也就是说,一方面是理智和实用性的,另一方面是讽喻和悲剧性的。基督对于此道的反对(注意:摩西的法令却是赞成此道的)是因为他用更崇高的道德之道来代替:"爱你的敌人。如果你只爱那些爱你的人,哪会有什么报答呢?"柏拉图对此道的扬弃是因为此不足以构成正义的基础,因为你的敌人可能会是正直的人,即使他不正直,不管什么情形,你的伤害只会让他变本加厉地成为你的敌人。但是索福克勒斯对于此道的演示却发现这种逻辑并不灵。目标是正确的,但是在我们生活的世界里,却是不能办到的。在实践中,这个古老的道理并不灵验。

"帮助朋友",这一条是没有异议的(虽然基督认为这还不够);另

一条“憎恨敌人”却有问题。这一条实际上是承认和认可仇恨。《埃阿斯》一剧充满了仇恨和敌意。埃阿斯对奥德修斯的仇恨众所周知:《奥德赛》中关于他们俩的精彩段落也名垂千古;在索福克勒斯的剧中,埃阿斯的仇恨得到了充分的展示:他对阿伽门农等人的痛恨,他们对他的仇恨,以及他们和透克罗斯之间的仇恨。在索福克勒斯的其它戏剧中还找不出那么多言词激愤的段落。埃阿斯是诅咒着他的敌人而死的(在该剧的结尾,他的诅咒又被透克罗斯重复了一遍)。埃阿斯死后,阿伽门农等人和透克罗斯之间的恶毒攻击构成了此剧后半部分的内容,相互间的辱骂攻击一直持续到最后,直到奥德修斯出面干涉时,他们才算恢复了点体面。关于敌意和仇恨的古希腊词汇(此类词汇很多,且有许多细致的区别)构成该剧的主体词汇。在该剧的开始,雅典娜对奥德修斯说:“我认为你总是在寻找机会收拾你的敌人。”这段序幕用戏剧精炼的语言,表达了对这种行为推测的三种态度。这点反映了索福克勒斯高超的编剧艺术,不是通过描述而是通过行动来表达这几种态度。

埃阿斯的态度最简单,他就活在这样的信念中,并在这样的信念中死去。他代表着“憎恨敌人”的最极端行为,他把动物当作他的敌人,陶醉在施加的暴力中。他认为自己已经杀死了阿伽门农等人,并以此为荣。他津津有味地陶醉在杀死奥德修斯之前对他施以鞭笞的满足感之中。当雅典娜劝他放弃这种折磨时,他无礼地拒绝了。他兴致勃勃地回去干那件残忍的差使,津津有味地说:“回去干活去。”

当然,他是疯了。雅典娜已经让他彻底地疯狂了。但是这种疯狂只是让他错把动物当作人来对待,疯狂影响的不是他的头脑而是他的视觉。雅典娜所用的动词明白地表示,她并不是在制造谋杀希腊国王们的动机,她只是引导、阻止、限制、制约和怂恿一种已经蠢蠢欲动的力量。头脑正常的埃阿斯其实已经有折磨和谋杀的欲望了。当他从疯狂中清醒过来时,他只是后悔他的牺牲品是羊群而不是人,他后悔的是他在谋杀中失败了。埃阿斯不需要用疯狂来引导他攻击敌人。他一旦恢复正常,就不会怀疑自己的做法是否正当。我们后来从佛律癸亚公主那里知晓,他在施行暴行中笑得最响亮。当然,根据那条古

老的原则,从敌人的屈辱和无助中获得极大的满足感,不仅是他的权利,也是他应该享受的。如果伤害敌人是对的,就没有什么理由不去享受这种权利。实际上,你完全应该这样。

自始至终,在舞台上都有一位女神。从她的身上,我们看到了对这条传统道德的一种神圣态度。从埃阿斯的角度来说也是一回事:因为埃阿斯是她的敌人。我们后来在剧中知道,埃阿斯无礼地羞辱她,她于是攻击了她的敌人。她把他疯狂的样子暴露在他的死对头奥德修斯那里,又让他自己的话申述了自己的心思。雅典娜嘲笑埃阿斯就像埃阿斯嘲笑他的敌人那样,虽然他称呼她是自己的"盟友",却讥讽她,说些侮辱她的话。同样,她嘲弄和加害了他的敌人埃阿斯,帮助了奥德修斯。此情此景,更加让奥德修斯加强了对她的忠贞,女神又一次表现了她对奥德修斯的喜爱和对他的特别庇护。雅典娜只是一种传统道德的化身而已,在各个方面都显得极其简单。

在舞台的序幕中出现的第三个人是奥德修斯,他专门出来寻找他的敌人。女神告诉他,埃阿斯想杀他,然后他又听见埃阿斯折磨动物,因为他把动物当成了奥德修斯本人。奥德修斯这下就有证据告诉希腊人有关埃阿斯的罪恶意图了,他成为加害埃阿斯死亡的直接工具。当奥德修斯被邀请参加女神的庆功宴的时候,各种嘲笑声回荡在席间,就像先前埃阿斯想象着折磨他的敌人时放声大笑的情景。奥德修斯有着完全充分的理由去嘲笑敌人的失败和死亡,但是他却表现出奇怪的一面。"我可怜他,"他说,"尽管他是我的敌人"。古代英雄主义意识的权威和女神痛快的报复心理都在这一突如其来的叹息声中崩溃了。奥德修斯在胜利和欢庆之际放弃了传统道德。他这样说是因为他把自己放在了敌人的角度上来考虑问题,用他自己的话来说就是:"从他的角度来考虑一下"。在埃阿斯的悲剧中,他看到了一个强大的危险敌人的失败所折射出来的所有人的脆弱感,包括他自己在内。"所有活着的人只不过是轻飘飘的影子而已。"伟大的埃阿斯最后无可奈何地沦落到这样悲惨的地步,对于其他人来说决非什么胜利,只是一个忧郁的影子,提醒我们人性的不可确定和悲剧性的脆弱感。

对于传统道德的这种态度,最令现代读者担忧的是女神的态度。

狄奥尼索斯的舞台上,观众们看见过各种各样的神。但是,在我们看来,这些神就像雅典娜那样只看到愤怒和报复,自从埃斯库罗斯把欧墨尼得斯的故事编成剧本开始,雅典娜的形象就好似欧里庇德斯的阿佛洛忒特和狄奥尼索斯的形象。她对于传统道德律令的维护和她对牺牲者添油加醋的嘲弄,跟奥德修斯更加理性的态度相比较,显得非常让人厌恶。

但是我们必须记住,对于索福克勒斯和他的同时代的神灵来说,人们不是用同样标准来衡量的。基督教的理想,"完善自己,即使是你在天国的父亲已经完善自己了"。这句话听起来对于公元前五世纪的雅典人来说,一点意义都没有。他们最深刻的宗教信仰已经在另外相反的语气中表述出来了:"千万不要像神那样。"很明显,索福克勒斯钦佩奥德修斯,但是我们不能因此认为他对雅典娜持批评态度。她是一位女神,她的行为必须从另外的方面来解释。

她的态度始终如一。她帮助和奖赏的奥德修斯,因为他一直是她的朋友;她痛恨和加害埃阿斯,因为他一直是她的敌人。他在序幕中对女神的侮辱性言辞并不是疯狂所造成的错误。信使后来告诉我们,早在他完全清醒的时候,他就用这样的方式和言辞侮辱过她。他"根本就不该说那些可怕的话"来激怒雅典娜。她在开场的戏谑里得到了很大满足。

她的态度不仅是始终如一,而且还很正当。埃阿斯理所当然要遭到惩罚,不仅因为他屠杀了牲口(这是阿伽门农军队的公有物资)和看管牲口的人们(这一点埃阿斯矢口否认),而且因为他谋杀的对象是奥德修斯和阿伽门农等人。雅典娜在这场戏中扮演了裁判者的角色,尽管遭到奥德修斯屡次的抗议,她始终如一的复仇态度是不可动摇的。她展现了埃阿斯的疯狂,惩罚了他。关于埃阿斯要谋杀国王们的罪恶,须当着一个证人的面由他自己说出来。雅典娜所做的就是阻止埃阿斯,通过幻影让他的谋杀行动失败,而且也让奥德修斯清楚地看见,如果不是女神的干预,那么被害的就不是动物们而是那些国王们。毫无疑问,她代表着正义的力量。女神阻止和戏弄了她的敌人,谴责了一个做坏事的人。她的行为肯定了这个有仇必报的道德传统。女神

的力量和行动,代表着一个正义的力量。

女神在羞辱敌人的失败中感受到巨大的满足和快慰。从传统道德的观点来看,这是自然不过的事情了,至少从神的观点来说是合乎逻辑的。严格的正义论是不讲情面的,慈悲只能削弱惩戒的力量。雅典娜,严惩不贷,在罪者的毁灭中感受快慰和满足。她的态度对于我们现代基督徒的感情来说是很难接受的。尽管有这样的良心意识,当我们回顾这样一段情感经历时,有时还是会有同样的反应。在《神曲》中,但丁对遭受折磨的尼古拉斯教皇的恶毒攻击却受到维吉尔的热烈赞扬。同样一部《天生的基督徒灵魂》(*anima naturaliter Christiana*)就激烈地抨击过但丁对惨遭分肢的先知们的怜悯之情。这段话同《埃阿斯》的序幕是相同的。激发但丁的怜悯之情是"我们的形象被如此糟蹋",这种感情和奥德修斯因为埃阿斯"被冷酷的幻觉所困"的感情是一样的。而维吉尔的反应却是冷淡和恶毒的:"你也是其中之一的傻瓜吗? 这里只有完全去掉怜悯才会具有怜悯"。

雅典娜的态度虽然无情,对罪者来说却具有正义的神圣力量。而且,这也是胜利者以眼还眼、以牙还牙,庆贺对手失败的正常反应。从这样的角度来说,这正是埃阿斯的态度。他们的相同点在于神和英雄都重复同样的话语,表达同样的语气。雅典娜问奥德修斯:"难道嘲笑敌人的笑声不是最令人愉快的吗?"埃阿斯在幻觉中提到在帐篷外面遭受折磨的奥德修斯时说:"使那个犯人受罪是最令我感到高兴的事。"雅典娜故意请求埃阿斯不要"侮辱"他的囚犯,然而她实际上正在"戏辱"埃阿斯。后来,当埃阿斯意识到这一点时,他说:"那位强大的女神,宙斯的女儿,侮辱我到了极点,简直要置我于死地"。在对传统道德的维护和彼此充满恶意的嘲讽攻击方面,人和神是没有区别的。

但是,这并没有构成对雅典娜的批评态度(现代读者会本能地感受到,在欧里庇得斯那里也会有相同的感受)。相反,这是对埃阿斯英雄主义的一种衡量。他用神的语气和态度说话,并且认为总是应该这样行动。在该剧的结尾,当信使形容他在战争前对雅典娜的傲慢态度时,他这样定义埃阿斯自傲的本质:埃阿斯"没有普通人那样的行事逻

辑”。他同时引述了卡尔克斯(Calchas)的话,形容埃阿斯是个“性情中人,缺乏普通人的思考”。埃阿斯在序幕中的语调并不是由于幻觉才产生的,而是他的一贯性情的表露。这种语气是埃阿斯特有的,他说话做事就像神灵一样,他认为自己不仅与雅典娜是平等的,甚至还比她优越。雅典娜嘲讽地用“盟友”一词来描述他们之间的关系,而这个词在雅典的习惯用语中却暗含贬义(这个词常用来指臣服于雅典的其他城市和岛屿)。当然这也是埃阿斯对她的态度。当他向她下命令,用的是ἐφίεμαι(112)这个语气强硬的词,他在几行之后(116)又重复了这个词。他粗暴地拒绝了雅典娜为奥德修斯的求情。当女神让他想怎么样就怎么样时,他傲慢地告诫她要像一个“盟友”那样去做,也就是说,要服从他的要求。

埃阿斯神灵般的自信,只是对于传统道德献身的一种极端表现。序幕中显示出来的从追求英雄教条主义到嗜血和狂妄自大的极端表现说明,他的行为不像人而像神。诗人泰奥格尼斯悲愤地唱道:“伟大的宙斯请保佑我,加倍偿还朋友对我的爱,同样加倍报复敌人对我的伤害,那么我就是人中的神了。”埃阿斯就是这样一位人中之神。他像神一样裁决、侮辱和报复敌人,果断、迅速,带着满腔怒火。神灵确实可以如此行动,因为他们无所不知。雅典娜对奥德修斯说:“向智慧的人请教。”但是,凡人却知之甚少。奥德修斯说:“我们什么都不清楚,我们只是随波逐流。”同样标准的行为方式对于无所不知的神灵和知之甚少的凡人来说并非完全合理的。对一个人来说是错误的,对另一个人来说却未必错误。

实际上,对于神来说,帮助朋友惩罚敌人,这条古老的规范是合乎道理的。苏格拉底在《理想国》中对这条规范增加了一个条件:“如果朋友是好人,敌人是坏蛋”,那么这个规范就是对的,这一点对神来说是确定无疑的。雅典娜在惩罚敌人埃阿斯的时候,就是在惩罚一个犯罪者。女神最后说:“神灵爱护那些有自制力的人,憎恨那些坏人。”但是,没有人能够像神灵那样清楚地判断谁是好人,谁是坏人。“我们什么都不清楚,我们只是随波逐流”。

一个人很难清楚地判断他的朋友究竟是好是坏,同样他也很难判

断他的敌人是好是坏。这种无知可能还包括更深层次的含义——他甚至不能确切知道哪些是他的朋友,哪些是他的敌人。人际关系(就像此剧中展示的一样)是不确定的、变化的、飘浮不定的。敌友之间的区别也不是恒久不变的。人生只是过程,其间充满无休无止的变幻。雅典娜说:“有时会顺心如意,有时一切都不如意。”所有人世间的变幻不定和纷纷扰扰总称为“时间”(χρόνος)。

> 自古以来,时间把所有事物从无名中发掘出来,然后在其闪现之际,又将其埋没。没有什么可以预料的事情。

埃阿斯如此感叹,感叹声回荡着雅典娜的话音。

这一声感叹道出了人与人、朋友与敌人等等各种关系的真实状况。有时,朋友变成敌人;有时,敌人变成朋友。《埃阿斯》本身就显示了这种不断变化的、令人狼狈不堪的人际关系的全貌。埃阿斯是作为阿伽门农及其兄弟的盟友来到特洛伊城的,但是现在却变成了他们的敌人,进而打算加害于他们。墨涅拉俄斯(Menelaus)看着埃阿斯的尸体说:

> 我们原以为他会是一个盟友,阿伽门农的朋友,但却发现他比上千个特洛伊人更加可怕。

佛律癸亚公主,一个特洛伊人,是希腊人的敌人,亲眼看见她的城市被埃阿斯毁灭,但是后来却成为他的随从和情妇。她是唯一真正爱着他的人,爱着这个毁灭了她的城市、奴役她的敌人。虽然这个毁灭者毁掉了她的一切,但是也成为了她的一切——他就是她的母亲、父亲、国家和财富。埃阿斯和赫克托尔是战争中的敌人,他们在两军面前单打独斗,一直打到晚上,不分胜负。于是他们互相交换了礼物,表示敬仰,成了朋友。埃阿斯发表那番激昂的演说时佩带的剑,也是他用来自杀的剑,正是他的朋友和敌人赫克托尔赠送的宝剑。埃阿斯和奥德修斯,两人曾是亲密战友,曾一同前往劝说阿喀琉斯,最后却成了

彼此最仇恨的敌人。这场戏所表现的人际关系变幻不定,连埃阿斯都没有预料到他死后的情节发展。他的头号敌人奥德修斯对他的死感到怜悯,为了能够安葬他,又与阿伽门农发生争斗。人世生活,都是由时间决定的,没有什么是恒定不变的,朋友和敌人更是如此。在这样的世界,"帮助你的朋友,惩罚你的敌人"是多么地不中用啊!既然朋友和敌人变化得如此之快,一个人还怎么能够帮助朋友、惩罚敌人呢?

埃阿斯至少在最后时刻看得清楚明白,他看穿了世界和人的真实状态。他通过自己的悲剧向我们展示出:变化才是宇宙的本质法则。他的那番著名演说即使在今天也引起了批评家不少的争论。主要有两派思想:一派认为他是诚心放弃自己的顽固态度,为了继续生存,屈服于人和神的权威;另一派则认为这番言词是遮蔽和掩盖这位英雄死亡意志的托词。后一派的众多评论家对于他的言辞中有多少是真心的,有多少是托词,存在着很大争论,但是他们都一致认为,这段话是为了欺骗佛律癸亚公主和合唱队。

以清晰和雄辩著称的鲍罗爵士(Sir Maurice Bowra)坚持认为前一种说法是合理的。现在这种说法必须要面对很难辩解的反对意见。反对意见之一认为,埃阿斯在完全没有事先预备和说明的情况下,突然改变了对生与死的重大看法。鲍罗解释说这是因为雅典娜让他变得疯狂。这种解释在索福克勒斯的文本中并没有直接证据。更重要的是,这种解读完全忽略了埃阿斯语言中弥漫着的对于死亡的执着。实际上,这些言词让我们感到的是死亡的主题。他"收起"(hide)他的宝剑;正好,对时间的描述也是与此相关,"在一切闪现之际又将其埋没(hides)"。后来,佛律癸亚公主发现赫克托尔的宝剑"压在"(hidden)他的尸体下面。"我将去洗浴[*πρός τε λουτρά*]",这个词常用来表达把尸体埋葬前进行的冲洗。最后,这个词在透克罗斯和合唱队准备埋葬他的时候正是这样使用的。他拿着宝剑这样说道:"让夜和哈得斯在地下[*κάτω*]为我保管吧!"这句话有着不祥的预兆,"地下"一词在索福克勒斯的文中常用来指称死去的地方,即阴间。在埃阿斯最后的言词中,他宣称他将"在哈得斯的房子里和那些下面的人交谈"(865)。

这些不祥的言辞代表了整段话语的风格:许多地方,或隐讳或明显地暗示着死亡。如果这样的言辞只是由衷地表达了放弃自杀的想法,准备同敌人和神灵妥协而继续活下去的话,那么就用了太多奇怪的词,实际上可以说是多余和愚蠢的词。即使对于一个艺术水平不高的作家来说,这些毫无敏感度的用语都可算得上是相当的失误,就更别提索福克勒斯这样的艺术大师了。

那么,这段言辞只是借口和托词(Trugrede)?埃阿斯想欺骗他的听众,用含糊的语言来掩盖他未曾改变的目的——死亡?毫无疑问,他欺骗了佛律癸亚公主和他的水手们。佛律癸亚公主后来悲痛欲绝地抱怨说自己"被爱所抛弃,被爱欺骗"。但是,埃阿斯是否故意要欺骗她和他的随从呢?如果这样的话,我们就必须要面对一个难以解释的问题——那就是他的性格是随意变化的。埃阿斯的性格和阿喀琉斯一样,他可能会由于暴力冲动走向极端方面,但是他决不会欺骗别人。

许多博学和细致的批评家都想跳过这个困难,向我们展示一个既要故意欺骗又要保持传统道德的简单直率的埃阿斯形象。可是,这样的努力是根本不可能的。他们也许会找到一种更复杂更隐秘的方式来证明埃阿斯故意欺骗了他的听众。但是,关于这一点,鲍罗已经有力而且正确地指出,这是埃阿斯最不可能做的事情。

不仅他这样做的动机显得可疑,而且这种动机本身就显得非常不充分。他为什么竟要欺骗他的听众呢?在前一段里他已经清楚地表明了他想自杀的意图,而且已经坚决地表明了他的决定,并且拒绝和其他人讨论此事,他粗暴地打断了佛律癸亚公主劝说他的努力。为什么现在他还要隐藏他的动机?唯一可以使人信服的理由就是他打算平静地独自寻死。他要欺骗佛律癸亚公主和随从们,才能够独自一人,不受干扰地带上他的宝剑走开。但是这样的话,特别是在戏剧舞台上如此安排,就会显得很不合适。难道佛律癸亚公主和那些谨慎小心的随从水手们竟敢公开违背强大威严的埃阿斯?而且这个暴躁的家伙还带着一口明晃晃的宝刀。如果他大步流星地走来宣布他决定寻找一个偏僻的地方自杀,佛律癸亚公主和他的随从难道可以有效地

阻止他的行为？在前几幕中他们已经费力地央求过他了，但还是总被他毫不客气地拒绝。显然，埃阿斯自己就是自己的主人。想要逃避佛律癸亚公主和随从们的哀求而撒谎的念头可能从来没有在他的脑子里闪现过。欺骗从来不是埃阿斯的性格特点，在戏剧环境中没有这样合适的动机。

这种理解又被另外一种两难的解释取代，更不能圆满地得到解决。如果埃阿斯不是想要欺骗佛律癸亚公主和随从，不是用一些晦涩的词语来掩盖必死的决心；如果他也不是想和国王们和神灵们妥协，真诚地继续活下去，那么，他是想告诉人们什么呢？

这里只有一种可能的解释——他并不想告诉他们什么东西，他是在自言自语。在他演说的第一部分，他显然是忘记了他们的存在。他完全自言自语，他是为了尝试去理解他所生活的这个自然世界，新的感情在心头涌起，让他重新考虑自杀的决定。

这种解释方式解释了为什么长达 39 行的埃阿斯的演说是独白，排除了他向佛律癸亚公主和合唱队解释原因的动机。这段话的许多不平常的细节解释了这一切，而这些细节都被忽略了。这段话是从合唱词的最后几行开始的，序幕就此开始。但是跟往常不同的是，这段话很快就进入对时间的哲学性思辨之中，没有直接跟佛律癸亚公主和合唱队对话。在酒神剧中，在巨大的舞台上，还有距离最近的观众和演员，特别是面具的使用都让面部表情变得模糊难辨，不是特别说明就很难明白演员是在向谁说话。但是雅典的戏剧家觉得必须要在开场的演员和他的戏剧观众之间建立一种坚实的、清楚的关系（这在戏剧的开场部分特别重要）。开场的演员跟舞台上其他的人通过合唱形式的对话是传统的介绍方式，或者通过第二人称的动词来表达。但是在这段对话中，没有任何东西显示埃阿斯是在和谁说话，一直到了这段话的第 40 行的位置。

这段开场白恐怕是索福克勒斯戏剧中独一无二的段落。实际上还有一段这样的独白，也是在《埃阿斯》一剧中，即埃阿斯最后的独白。当然，没有回应的最后独白很容易理解，因为这里没有其他人，连合唱队也没有，就只有埃阿斯一人在台上。

开场的这段关于时间的叙述给我们的最大印象就是他在自言自语,就像他在剧末的独白一样。这种印象是持续的,39 行中间没有任何迹象显示他是在向任何其他人说话,没有呼语,也没有第二人称动词,唯一的指称是佛律癸亚公主。但这种指称也不完全是针对她的。他说"这个妇人,我可怜她",然后他继续说话,完全不顾她的存在。、最后,他好像是陷人深深的深思中,然后他下定决心,于是他开始向别人说话。他使用的言辞听起来很像是刚刚从自我的沉思中回过神来,开始发表公开的演说那样,话语里有许多转折词。"好了,这些事情,都会好的。"于是,他开始向佛律癸亚公主说话,"你……"。

这段话并不是托词,其中第一部分是独白。埃阿斯在前一场已经表现出激愤的言词,同样是自我沉思的言词,专注于自我的悲愤之情,很少注意合唱队的追问和劝告,甚至根本就没有听。长达 39 行的独白显然表明他忘记了其他人的在场,沉浸在个人的激情中。当他下定决心自杀后,新的感情和各种复杂的感受纷纷涌上心头。直到最后,他看穿了世界的本质,选择了他所认为的最好解决方式,他才意识到别人的存在,才给他们下达命令。这段话的最后几行,清楚明白地表明这是一道遗言,一种责任的交付。"告诉透克罗斯,如果他要来,就照顾我,和你……"。这难道还不清楚明白,"请照顾我的后事,继续我的责任"吗?埃阿斯从来没有这样要求别人,要求别人照顾他的事。因为他是这样一个人,就如透克罗斯所说,总是帮助别人,救助别人的好汉,不会屈尊接受别人的帮助。他结束谈话时干脆利落的态度和他在前面表现出来的欺骗动机是互相矛盾的。当他对佛律癸亚公主和合唱队说话时,他语气坚定明确,一点都不含糊。如果是他们错误理解了埃阿斯,特别是埃阿斯在下定决心以前的痛苦反思让他们错误领会了他的意图,那么只是他们自身的问题。虽然佛律癸亚公主最后痛苦地抱怨说她被"欺骗"了,合唱队并没有责怪埃阿斯,而是责怪自己。"我完全聋了,又无知,又粗心大意"(911 - 12)。

埃阿斯的大部分言语,不是冲着他人,而是冲着他自己。他是剧中的角色,他所叙说的是对我们观众而言的。他不是为了欺骗,而是为了理解,理解这个曾经看似简单的世界的本质。他实际上已经迷失

方向，不知道在这样一个刚刚发现的、复杂又新奇的世界中，他的位置究竟在什么地方，应该怎样走后面的路。品达曾经这样描述埃阿斯，说他是个“不善言辞，但感情坚定的人”。可是在这段言辞中，埃阿斯放弃了过去诉诸于行动的力量，拾起了言辞的力量，而且还是诗人般的言辞。他在言辞中表达的对世界、对时间、对自我的看法可以被看作是弥漫着阴暗的、暴力的、失败的整部戏剧中的第一道光明。在这道亮光中，我们看见了新的形象，暗示着更为伟大的事物将要来临。

这段话从一开始就这样描述：“自古以来，时间把所有事物从无名中发掘出来，然后在它们闪现之际，又将其埋没。没有任何事情可以预测。”在这样的世界，任何事情都可能发生。在时间的长河中，不可能的事情迟早会变成可能。“毒誓和铁石心肠都会磨灭！”这并非是随随便便的比喻。埃阿斯向阿伽门农和其弟兄发誓，要帮助他们夺回海伦，透克罗斯后来也提到过这个誓言，但是这样铁的誓言却被谋害的企图打破了。铁石心肠的他曾宣称自己永远不可能被谁改变，最后却被佛律癸亚公主的哀求改变了。他说：“我可怜她。”这样的语言和奥德修斯在本剧序幕中所使用的语言是一样的。他意识到这种新的感情甚至可能会打消他已经下定决心的自杀念头。这让他突然发现世界是多么容易被改变，他生活的是多么不确定。但是，当他意识到这些新的情感的力量之际，他又本能地反抗拒绝。那些刚到嘴边的话，那些表达自己的怜悯之情的言辞，刚刚被他吐露，又迅速地被他丢弃。“我既然已经下定了决心，就应该像淬火的钢刀一般坚硬，怎么会被一个女人的哀求把刀锋折断”。他用佩带的宝刀作比，他使用的这个词（ἐθηλύνθην），原意是“娘娘般的”，埃阿斯用这个贬义词来责骂自己。从他的言辞可以看出，本能又使他的心肠硬起来，刀锋又恢复了锋利。

他要用剑，斩去这些恼人的忧思，决意要开始行动。“我要走了……”。他走向海边的草地，把赫克托尔的宝剑埋藏起来，让哈得斯在下面替他保管。我们不难发现，他的话充满死亡的气息，这些气息是从他的英雄主义本质中自然产生出来的。在随后的段落里，不难发现，虽然他已经明白了世界的本质，他还是自觉的故意走英雄主义的老路。他是这样解释埋葬宝剑的原因：“既然我是从最凶恶的敌人赫

克托尔那里得到这把宝剑,那么我就不可能从希腊人那里得到什么好东西了。"他回顾他和赫克托尔的较量,并把彼此交换礼物看作是他人生中的转折点,他的霉运从此开始。埃阿斯差点用赫克托尔的宝剑杀死阿伽门农和奥德修斯,他们恰恰都是赫克托尔的敌人。埃阿斯现在要和这件礼物断绝关系了:"敌人的礼物根本不是什么好东西,不会带来什么好事情。"他认为他的麻烦就是因为有了这把宝剑。这个宝剑是敌人送的,而这个敌人又变成他的好朋友。人际关系的变化莫测,使得埃阿斯搞不清楚自己的方向。拥有赫克托尔的宝剑,拥有敌人统帅和著名英雄的宝剑,使他在希腊军中非常突出、非常独特。他感到或许这就是大家对他的嫉妒的原因,使他失去了阿喀琉斯的盔甲。埋葬宝剑或许可以看作是他愿意接受国王权威的一种表示,但有一件事是确定的——那口宝剑,代表着赫克托尔的友谊,给他带来的却不是好运,而是噩运。"所以,"他说,

> 我在未来知道应该屈服神灵,应该对阿伽门农和他的兄弟表示尊敬,因为他们都是国王,因此我必须向他们屈服……。

但是,理智不能控制他复杂的感情,那些言辞是他心中深埋的感情的自然流露,这种感情和卑躬屈膝是相互矛盾的。"屈服于神灵,对阿伽门农和他的兄弟表示尊敬"这句话,解经家认为,应该是这样的句式"屈服于阿伽门农和他的兄弟,对神灵表示尊敬。"他对句式的颠倒显示了他心中强烈的抗拒情绪,对权威的承认显得非常勉强,其实这已经显示出他心存抗拒之心。"对阿伽门农和他的兄弟表示尊敬"非常夸张,连其他人都难以接受这样的说法,但却表达出埃阿斯的真实心态。对于他来说,任何一点的屈服都好比屈辱的投降,难以接受。这句话反映了他本能意识到的一个客观事实:如果他要和那些他打算谋害的国王们讲和的话,就意味着他必须屈尊受辱,必须请求宽恕。这些语言表达了他的讲和意图和深层心理的抗拒情绪,显示出他的矛盾心理。屈服的念头在最开始的时候出现,在考虑的过程中又被抛弃了。正如埃阿斯告诉我们:"时间把所有事物从无名中发掘出来,然后

又在它们闪现之际,将其埋没。”

紧接而来的是关于退缩、妥协和变化的争论,和第一段开场白一起,思考埃阿斯所生活的世界。他最终意识到这个世界的本质,决意不再苟活下去了。

> 所有可怕,所有顽固透顶的事物都会屈服于先决条件……冬天,白雪皑皑,遮蔽一切,可是夏天到来,却是果实累累,万物生机;夜晚,一切安眠,昏昏沉沉,可是白天却阳光灿烂。可怕的风景使大海渐渐平静,万能的睡眠,可以解脱束缚,却难以长久留住他的所有。

世界屈从于时间。自然的伟力,是统治物质世界的权威,是“可怕和最顽固”的力量。尽管如此,这种力量都要服从、退让,在不断变化的过程中寻找自身的位置。这种纪律就是时间。在这样的世界里,埃阿斯就好比是这种“可怕和顽固”的自然力量,也会退缩,也会让步。“在这样的世界中,我怎么样才能不必遵循约束和纪律?”对这一句话的许多翻译和解释给我们描述了一个准备投降妥协的埃阿斯形象,但这却不是这些言词的真实意义。*γιγνώσκω*的将来时,不管出现在索福克勒斯剧本的什么地方,都有一种特殊的含义:“知道的却是违背意愿的,明白的却要付出代价。”因此,“怎么样才能不去明白,不去知晓”或者“知道只会伤心”,而不是像杰布(Jebb)等人普遍认为的:“我们不是该明白要仔细辨别吗?”另外,从上下文中分析,古希腊词*σωφρονεῖν*(要遵守纪律),是一个刺耳的词,就像*γνωσόμεσθα*一样,显示了埃阿斯决心不仅要放弃赫克托尔的宝剑,还要放弃时间主宰着的变幻莫测的世界。这个词自始至终用来形容屈服的态度。埃阿斯命令佛律癸亚公主安静地离开他时,就用的这个词:“不要质问这么多。最好是服从纪律”(*σωφρονεῖν καλόν*,586)。包括阿伽门农和他的兄弟用来形容卑躬的态度时也用这个词。墨涅拉俄斯说:“没有恐惧,任何军队都不可能拥有铁的纪律。”(1075)阿伽门农告诉透克罗斯,作为一个野蛮人,他是没有资格说话的,用的也是这个词,让透克罗斯感到一种

屈尊受辱的感觉(1259)。“神灵爱护那些懂得‘自我约束的’人,憎恨那些坏人”,雅典娜也是用这个词来表示(132)。这是对照奥德修斯对于神的恭敬和埃阿斯对神灵的不敬而言的。这些词汇的选用,不论是γνωσόμεσθα(将知道)还是σωφρονεῖν(遵守纪律)还是σέβετν(敬畏),都显示出埃阿斯努力寻找取代自杀的其他出路,但这种努力最后以失败告终。

接下来的段落描述了人际关系的捉摸不定,加强了埃阿斯必死的决心。这些话语透露出讥讽轻蔑的语气:“因为我最近才明白,我所痛恨的敌人有一天可能会变成爱戴的朋友,而我宣誓效忠和尽量帮助的朋友有一天可能会变成我永远的敌人。”下面一句话更加明确地表明,这种愤世嫉俗的观点不是针对他本人而言,是针对他人而说的:“对于许多人来说,友谊是最不可信任的东西。”在一个朋友和敌人不断变幻位置的世界里,那条古老的信条“帮助朋友,惩罚敌人”根本派不上用场,这个世界不是埃阿斯所能把握的。他用一句意味深长的话来结束他的深沉反思:“关于这些事情,一切都会好的。”他对自己的认识感到满意,已经下定决心。于是,才对佛律癸亚公主和合唱队开口说话。到这个时候,他已经没有多余的话要说了。性格使然,当他开口向他们说话的时候,他简直就是在下命令。他们必须接受这个准备离开他们的主人的命令,准备肩负他的责任。“告诉透克罗斯,如果他来的话,就请照顾我……”。他需要透克罗斯照顾他的后事,以免遭受侮辱;而他为了拯救自己的名誉,自己的威名,准备迎接死亡。“你很快就会知道,尽管我现在很不幸,但是马上就会得到拯救。”然后,他昂首阔步,佩带着赫克托尔的宝剑,离开了。

这段精彩的言词探讨了在不断变幻的人际关系之中,个体的两难处境。在朋友和敌人不断变幻位置的世界,任何事情都没有定数,对待朋友和敌人的古老的英雄主义教条已经不起作用了。朋友和敌人、白天和夜晚、夏天和冬天、睡眠和苏醒,一个接着一个,没有什么是一成不变的。“总是,永远”和反义词“永不,从未”在埃阿斯的言辞中,贯穿整部戏剧。它们用来强调时间和永恒,人的短暂和神的不朽。

Ἀεί(总是,一直),是这部戏开头的第一个词。雅典娜说:“总是,

我看你总是在寻找机会惩罚你的敌人。”这是奥德修斯的典型特点。但是这一次,当他的敌人被变得疯狂,最后毁灭了自己,当这一切发生在他眼前,他本应该满意才对,但是他却出人意料地改变了——他不是取笑而是怜悯他的敌人。“总是”一词的含义被奥德修斯的行为改变了。“世事难料”,他的反应出乎我们的意料,更出乎雅典娜的意料,完全违背了他原来的样子。埃阿斯也改变了这个词的含义。当埃阿斯意识到刺杀国王们的企图失败之后,羞辱难当。佛律癸亚公主形容他哭泣的样子:“我从来没有见过他那样哭泣的样子(318)……他过去常说像这样悲伤的样子是一个懦夫和失败者的形象(319—20)。”尽管佛律癸亚公主从来没有从埃阿斯那里得到过仁慈,她却对冷酷的埃阿斯说:“仁慈总是产生仁慈。”(522)埃阿斯坚信永恒,所以也反复念叨着这个词。他对雅典娜说:“我要你一直站在我这边,因为你是我的盟友……”(117)奥德修斯把他视为“老是邪恶的工具”(378—86)。他甚至两次用到这个词的夸张含义。“透克罗斯是不是总是这样无休止地纠缠?”(342—43)然后又遣送他的儿子欧律赛克斯回家照看他年老的母亲“并要一直帮助这位年老的太太”(570)。这些例子的上下文透露出一种淡淡的讥讽口气,现实看来不太如意。埃阿斯思考人在时间中的生存问题时,他显然“不会长久保留他所得到的东西”(676)。

埃阿斯在他的演说中意识到,戏中一段接一段论述的问题,屈服于时间ἀεί,对于人来说,实际上是没有意义的。人生中没有任何事情可以依附,除了家乡,比如萨拉弥斯就“总是那样引人注目”(599)。不可改变的故乡,这是埃阿斯在告别辞中充满敬意的用语。“总是,一直”描述的不是人而是神的存在方式,而且只有这个词跟神联系起来才能表达我们所说的意义。埃阿斯的父亲在他远航去特洛伊的时候告诉他:“征服,从来都是神帮助之下的征服”。埃阿斯置之不顾,他宣称要“从神那里攫取光荣”,但却失败了。在告别辞中他认识到“永远”只是和神联系的。他召唤复仇女神为他报仇,因为这些神灵“永远忠贞,永远看得明白”。后来,透克罗斯解释这一杀身之祸时,他认为是赫克托尔和埃阿斯彼此交换礼物而引来的灾祸,他说:“这些东西,其实是所有的东西,永远都是神为人特意制造的。”(1036—37)

只有神灵做事“才会永久”。品达在一首著名的颂歌中写道：

> 这个种族，和奥林匹斯山的神灵，我们都从一位母亲降生，但是由于力量的不同，我们却相差甚远。对于人来说，一切没有意义；可是对神来说，浩荡的苍穹，坚实的大地，永远是永恒的。

品达的这段话让人想起《奥德赛》里描述奥林匹斯山著名的一段。雅典娜前往奥林匹斯山，这儿被称为众神永远坚实的大地。当他在埃阿斯的演说中描绘四季的更迭时，荷马的段落一定出现在索福克勒斯的脑海里。因为奥林匹斯山上没有季节，也没有变化。

> 那里没有风吹，没有雨淋，没有绵绵的雪，只有烟雾缭绕，白色的光辉闪耀。

没有春天和夏天的更替，没有夜晚和白天的分别，也没有风的存在。当埃阿斯描述地上出现的四季变幻，他实际上是在强调人和神的环境的巨大差异。他拒绝改变，拒绝接受另外的选择。从这个意义上讲，他比强大的自然伟力还要永恒坚贞。他的思考和行为，不像人，更像神一样。

在变幻莫测的现实世界，人的各种行为和痛苦，没有什么是可以长久的。永恒、稳定和简单思维，这些是神灵世界的特点和品性，不是人类世界的特点。对于人来说，世界是一个幻影。人世的状况应该用其它一些词语来描绘，应该用漂浮不定、变幻莫测等词汇来形容人类现实。动词άλασσετν(流浪)就是一个例子。夜晚的情况跟白天的情况就不同ένήλλακται(变换)(208)。墨涅拉俄斯说：“神完全颠倒了这样的情况”，他幸灾乐祸地盯着死去的埃阿斯，这下该轮到他来发威了。他有力地总结：“事情总会变来变去”(1087)。这部戏剧里到处都是正反对比的格言警句，反复强调这个主题：“每个人的欢乐和痛苦都在神的意志之中”；“许多人现在是朋友，以后是仇敌”。雅典娜在序幕中也提到了神的这种意志：“有时会让他们事事如意，有时会让他们事

事不如意。”

在这样的世界里，人的态度也不可能固定不变，要像水一样，不停地流动。佛律癸亚公主谴责埃阿斯说：“我曾经被爱的那种感激之情已经悄悄流逝了”。透克罗斯也同样训斥阿伽门农说：“人们的感恩之情竟然消失得如此之快，就好比叛变卖国一样”(1267)。无独有偶，埃阿斯在他的告别辞里，多次宣称他用此剑自杀是“天意”，是“不可改变”的。他说：“在这里此剑坚不可催”(815)，“它将被固定在特洛伊的土地上”，“我将亲自固定它”。当佛律癸亚公主找到他的尸体的时候，这把剑仍然固定在泥土里。这个词的重复说明了埃阿斯自杀的实质。他认为这把剑是一种固定的象征，在整个变幻不定的世界里代表着固定不变的一点，这才是存在的唯一方式。

埃阿斯的精彩演说肯定了人存在的状况是由时间决定的，他的例子说明了传统道德的不可操作性。除此以外，他还讨论了其它一些问题。埃阿斯从他与神的关系，与其他人的关系，以及朋友和敌人的关系来讨论人的困境和对时间的屈从，还从他与社会的角度来讨论这些情况。埃阿斯的困境不仅折射出人世生活的精神和道德层次的问题，还折射出社会和政治问题。

埃阿斯在此剧中被描写成最后的英雄。他的死标志着旧式荷马英雄(比如阿喀琉斯)主义的行为模式在公元前五世纪受到严重挑战。许多世纪以来占据着主导地位的高尚价值观的贵族统治被另外一个更适合于城邦制度的观念所代替，这种观念就是发展比较完善的雅典民主制度。该剧中大量带着荷马词句影响的台词把埃阿斯和他的英雄主义道德观念充分地展示出来。埃阿斯使用的字词让人联想起荷马英雄时代的风貌，而且大量这样的词句是通过敌人之口叙说的，让我们感到这实际上是对这种理想主义的伟大和局限性的全面反省和批评。

埃阿斯个头高大，身体健壮。第一场出现时，他手持巨大的马鞭，拿着硕大的剑。他的勇气和力气也是“最大的”。对于合唱队中的水手来说，他“高大的灵魂”也是他们这些人的保护者。但是这个词也被他的敌人用来表示完全不同意义，对于他们来说，他那“硕大的身躯”，

在阿伽门农的眼里只是“一头壮牛”。他巨大的身材和他远大的抱负使他特立独行(μόνος)。这个词反复用在他身上,不论是战争时期还是和平时期,他都是独来独往。他不善言辞,但勇于行动。当他说话的时候,总是带着一种不可冒犯的威严。他的言辞是κόμπος,他泰然自若地申明自己的价值和立场。描述他勇气的词汇使人联想起《伊里亚特》中的武士们:英勇、傲慢、光芒四射,大胆和可怕。他的勇气和胆大妄为都是为了追求一种个人目的:即建立荣誉和在战争中获得的战利品。当然,这些战利品中包括奥德修斯夺去的阿喀琉斯的盔甲。这些都是一个自立者的所有品质。同时,拥有这些品质也就说明他也拥有了这些品质带来的所有缺点。他没有这样的意识,也就是说他没有必要对谁和对什么事情负责任,他只有自己心中的英雄道德主义和他的愿望,希望能够达到他的先辈们同样的荣誉。他顽固,不加思考,也不加算计,更不能通融改变。有一个词可以用来形容他,他是ὠμός(未开化的、野蛮和不驯服)——他的本质和一头野蛮的动物差不多,在序幕中他正是以这样的形象出现的。

这些品质和缺点使他不再适合生活在一个有序而合理的社会中。这个社会的个体存在是基于协作和互相商量。奥德修斯的出现让我们重新回到这样熟悉的环境里。他从本质上说是最适于城邦生活的,最能适应井井有条的社会。我们在剧中听到的关于奥德修斯的描述都是从他敌人的口中听说的,所以,用来形容他适应城邦生活的机警灵活等方面的词汇都带着挖苦讽刺的色彩。但是,奥德修斯用自己的语言和自己的行为向我们展示了他的另外一面,在埃阿斯的英雄主义理想中,我们也看到了奥德修斯式的品质和缺点。

奥德修斯服从女神的指引。他对雅典娜说:

> 在各个方面,我都听从你的指引,过去是这样,将来也是这样。

没有比他们更有对比度的例子了。理智的奥德修斯和狂暴的埃阿斯就是最好的对比。在序幕中和信使的言谈中可以看得出来,埃阿

斯是这样评论奥德修斯的："奥德修斯总是邪恶的工具。"合唱队觉得奥德修斯简直就是个花言巧语的人："能说会道，散布流言蜚语"，他的劝说"很能打动人心"。其实，劝说应该是一个人在遵纪守法的社会里应当采取的正常行为手段。而且戏剧的最后一场，当奥德修斯劝阿伽门农把埃阿斯的尸体埋葬的时候，我们看见了"花言巧语"的奥德修斯高尚的一面。对于埃阿斯来说，奥德修斯"会做出任何事情"，是个"让人难以忍受"的人。但是，我们看见了奥德修斯宽容的一面，看见了奥德修斯实际上是"做了事的"。至少，他还可怜他的敌人，甘愿为了敌人的体面葬礼而和阿伽门农争吵，因此得罪了阿伽门农，引来斥责。但是，埃阿斯却把奥德修斯的这些优秀品质视为阴谋诡计。在他反对和唾弃的社会现实里，这些反而是最高尚的品质。

埃阿斯，就像前面的阿喀琉斯，有他自己的法律依据（a law unto himself）。他的理想就是荷马式的理想："总要成为最好，总是想要优越于别人。"一个平等社会所要求的为人之道——宽容、适应和协商——却和他的那一套毫不相融。实际上，他在此得到的结果就是他抗拒社会生活的结果。当裁定者决定将阿喀琉斯的盔甲授予奥德修斯而不是他时，他激烈地用暴力反抗这种裁定结果。索福克勒斯并没有仔细描述这场争夺战利品的评判过程，但是，他使用的词汇都是公元前五世纪希腊观众们知道的法律用语：这些词汇，比如说δικασταίς（审判者们）（1136）、ψηφίξειν（投票表决）（449）、κριταίς（裁判者们）（1243）没有在索福克勒斯的其他剧本中出现，这些词汇营造出当时雅典法庭的气氛出来。

但是，埃阿斯并不承认这样的公众权威。他看待事物都是从个体的角度出发。在他看来，把阿喀琉斯的盔甲授予奥德修斯全是阿伽门农的人干的，他们和"什么事都干得出来"的奥德修斯狼狈为奸。如果他把他们都干掉的话，那么，他们就再也不能"对其他人做出这样无耻的投票活动了"。如果阿喀琉斯能够活着把盔甲授予他人的话（他再次用非常个人化的语词表达），那么一切都不是问题，"没有谁能在我的面前抢到这些东西"。这些话表明了他天生的暴力倾向。他完全不能理解所谓的公众决定的含义。

在这一点假设上,他无疑是正确的。阿喀琉斯和他在精神上意趣相投。他肯定会认同埃阿斯是继他之后最伟大的希腊战士。在剧末奥德修斯自己也承认这一点,因此,他的陈述相当于承认授予盔甲的裁判者们的决定是错误的。在公元前五世纪后半期看来,埃阿斯是在司法程序的陷阱中牺牲的头脑简单的英雄形象原型。这样的形象在公元前五世纪看来也不是偶然的。他不仅在品达的作品里出现,也在柏拉图的《苏格拉底的申辩》中出现。在柏拉图的笔下,他和帕拉弥德斯(Palamedes)(奥德修斯的另一个对手)一起被称为"古代人中由于不公正的评判而遭遇其死亡的典型例子"。

但是,这样的结果完全在预料之中。任命一个审理委员会(tribunal)来决定阿喀琉斯盔甲的归属问题是一个奇特的事件,它标志着英雄时代的逝去,标志着以阿喀琉斯为代表的时代以及这个时代特有的依赖暴力、毫无纪律和个人英雄主义的结束。生活中能够得到的报酬和奖赏再也不是争斗得来,再也不能依赖强壮的体力。权威不再由力量决定,而是由公众赋予。一旦决定的力量从个体之手转移到团体代表,那么不可避免的是,那些在法庭和公共集会中最引人注目的人,最能说会道的人,那些在适当的时刻懂得妥协、懂得控制自己感情、懂得搞阴谋诡计的人,懂得"做任何事"的人,肯定会胜过那些单纯用个体英雄力量战胜别人的英雄人物。

埃阿斯所处的政治和社会困境在他的演说中占有相当大的篇幅。他对于以变化和妥协为特色的世界的看法,典型地反映在他对四季变化的描述中。从人与人的关系变化开始,又以人际关系的起伏变化为终。在一部公元前五世纪的雅典戏剧中,这种关系的描述让人联想起雅典的民主政治程序。对于观众来说,埃阿斯的这部分演说内容具有很大的现实意义。埃阿斯说道,这些阿凯亚人是统治者,因此必须向他们屈服。作为名词使用的分词ἄρχοντες(统治者、执政官)只在这部戏剧中出现,这是雅典法官们最常使用的词汇。随后紧接着对于四季交替的描述,对于夜晚和白天更替的叙述,更强调了这一点,因为在雅典,执政官不能永久地担任职位,也必须到时向他们的继任者妥协。670 行中出现了一个出乎意料的词τιμαῖς解释了这种暗示的类比。这

个词带有“尊严的、特权的官职”之义。可怕的和顽固的事情都要屈服于权威，屈服于特权。其后的几行中说：“夜晚的循环代替了白天的一切”，ἐξίσταται一词在政治术语中常用来指“认输、退缩”之义。

埃阿斯对于自然世界的变化观点相应地表达了人类社会的变化和更替。这些表述已经为其后的表述埋下了伏笔——他厌恶人类关系中同样的情形。“我们所恨的敌人可能有一天会变成朋友，而我效忠的朋友可能有一天也会变成敌人”。在民主社会中最令人厌恶的是人们会轻易地改变方向（朋友和敌人也是如此），剧末，阿伽门农形容奥德修斯时，用的是这个词ἔμπληκτος（古希腊文“反复无常”）。这个词又被修昔底德（Thucydides）用来描述在科西拉（Corcyra）的血腥叛变中各个派别的迅速变化。当听众们听见埃阿斯的演说时，清楚明白地体会到他对于这种易变性的态度，他实际上重复着毕阿斯的话：“爱就好似你有一天会变成恨，因为太多的人都是坏蛋。”埃阿斯说完这句话，清楚地表明这个变来变去的现实并不是针对他个人而言的，而是对其他人而言。索福克勒斯看起来不经意地改变了这句老话的措辞，他把现实意义提炼出来，指出“对于许多人来说，友谊是经不起考验的”。“对于许多人来说”这句话，在索福克勒斯的剧作中是独一无二的，实际上这个称呼是雅典民主政治的口头禅。它显示了埃阿斯轻蔑的态度。他拒绝像其他人那样在一个民主制度的社会里生活。索福克勒斯所处的社会正是一个这样的社会。

埃阿斯实际上拒绝了索福克勒斯的社会，他并不适应这样的新时代。这样的政治体制加速了权利的转换和消退，承认和助长了变幻不定的社会现实。合唱队在剧末称呼他具有δυστράπελος（“不可改变性”，914）。这是一个意味深长的词（在整个希腊悲剧中只有在这里才出现），因为它刚好是伯里克利在修昔底德的葬礼上发表讲话时的另外一个词的反义词。他用的这个词是εὐτράπελος，刚好总结了雅典民主政治理想的关键品质——“能动易变”。

对索福克勒斯和他的观众来说，埃阿斯属于一个已经逝去的世纪。这是一个贵族式的、英雄式的、半神秘的世界。这个世界有其局限性和伟大的光辉，这个世界的父子同一，没有什么会改变。在这个

世界里,伟大的友谊和伟大的仇恨,永不磨灭。

但是,埃阿斯最后所认识的这个世界,没有什么是永恒不变的。最适合在此世界中生存的人当数奥德修斯。埃阿斯对这个世界的生存原则嗤之以鼻。这个世界需要的是精于算计的人,他首先想到的就是奥德修斯。奥德修斯在此剧中所使用的语言正是埃阿斯讥讽的东西。奥德修斯对阿伽门农说:“许多人现在是朋友,可是很快就会变成凶恶的敌人”。“我已经准备好了”,他对透克罗斯说,“现在成为一个够格的朋友,以后会成为一个同样够格的敌人”。阿伽门农称他“变幻不定”,而且自私自利。但是在这样的情况下,奥德修斯态度的变化是高贵的、令人敬佩的。他的态度改变,是源于他对于死敌的怜悯之情。这在高傲的希腊人得意的仇恨中投来一道亮光。然而,阿伽门农在古老的道德观念的影响之下走向了仇恨和施暴的极端——糟蹋敌人的尸体。诚然,奥德修斯用了利己的言辞解释他新的态度,他这样对雅典娜说:“我怜悯他……因为我考虑到我也可能会像他一样。”阿伽门农愤怒地责问:“你想要我同意他的葬礼吗?”奥德修斯回答说:“是的,因为有一天我也会有这样的结局。”阿伽门农恼怒地说:“每个人都只为自己着想。”奥德修斯回答说:“我要为谁着想?”奥德修斯并没有像阿伽门农那样尽量用道德或是政治的道理来掩盖他的真实动机。他只为自己考虑,至少他是这么说的。这是带有理性的利己主义。这里因为他已经看见和接受了人的悲剧情形,他已经感受到时间和地域的限制。

> 我们什么都不清楚,我们只是随波逐流。
> 所有活着的人只不过是,轻飘飘的影子而已。

这些话都是奥德修斯态度的真实依据。敌人的毁灭,远不是一件可以高兴的事,只是另一桩人类的悲剧,是自己无可避免的失败的先兆。对时间性的承认宣告了一种克制和忍让,这是这个新时代的普遍的心理状况,也是雅典民主制度的最好的理想。没有任何个体能够像阿喀琉斯那样光芒耀眼,任何以后的人都必须在社会里寻找他的位

置,“必须要遵循级别、位置、权利和习俗,从各方面的各个层次来说”,必须要学会纪律和约束,使自己顺从于时间和变化的奴役。

和埃阿斯一样,墨涅拉俄斯和阿伽门农,都恪守那条“助友害敌”的道德传统。和奥德修斯不一样,他们的行为实质上是和埃阿斯一致的:他们都为敌人的毁灭而感到高兴。他们嘲笑埃阿斯的尸体,准备践踏它,阻止葬礼的进行。他们充分利用条件来尽情嘲弄埃阿斯。墨涅拉俄斯无耻地说:“我们不能在他活着的时候控制他,在他死后却可以随心所欲。”他们尽情地体会着这胜利的喜悦。但是,他们的态度却不是从埃阿斯所执着的观念中生发出来的。他们的言谈举止并非遵从英雄式的表里如一。像奥德修斯那样,他们承认和接受这个不断变幻的时间世界。但是,他们却无法承认这个世界所要求的悲剧意识。像奥德修斯那样,墨涅拉俄斯也能够从敌人的角度来考虑问题。他对着埃阿斯的尸体说:“如果不是某位神灵的眷顾,屈辱地躺在那里的不是他,而是我们。”他甚至理解得更多:“这些事情总是周而复始。在此之前,他是趾高气扬,不可一世,而现在只有我在这里深深地思考”。但是,从这种换位思考的角度来说,他并没有得出与奥德修斯类似的结论。他只是说:“我同意你安葬他的尸体。”

阿伽门农表现出同样的不解(insensibility)。他对透克罗斯说:“你无礼地冒犯了我……只是为了一个死人去辩护,他现在只是一个影子而已。”他的最后几句话使奥德修斯如此感慨,只是些“轻飘飘的影子”。阿伽门农的言辞暴露出他没有能够完全领悟这个变化的世界。

这两个国王在复仇的道德意识的支配下,盲目地欣赏敌人的失败。他们这种无知和奥德修斯悲剧意识下的谦卑形成反差。奥得修斯在胜利和兴奋的时候放弃了复仇的传统思想。埃阿斯带着执拗的抗拒,在失败的当口重新肯定了复仇的道德思想。

奥德修斯和埃阿斯,带着不同的态度,承认和接受他们的命运。埃阿斯在演说中已经提到,他承认变化的社会本质,但是他却不能接受这样的观念。他重申永恒、永久和绝对的观念。如果这个世界拒绝他,他也将拒绝这个世界。他的儿子要像他——“把他举起,他也不会

在血的面前退缩一步……他必须像他父亲那样狂放不羁，在本性上和他一样。但是，我的儿子，愿你比你的父亲更加幸运，而在其他方面，都要像他。”他用“总是”一词来加强说明他的儿子要继承他的个性。透克罗斯也是一样，在埃阿斯死后，他的强硬和英勇表明了他是他伟大的兄弟。

埃阿斯的伟大演说之后，合唱队开始他们的总结，说他已经跟复杂多变的世界达成了妥协。他们重复他的话说：“伟大时代的所有事物，灰飞烟灭。我说没有什么事是不可能的，世事难料。埃阿斯的思想也改变了。”但是，我们现在才知道埃阿斯在努力认清楚这个世界之后，却把它否定了。我们最后看见他佩带着既是朋友又是敌人的赫克托尔的宝剑走了，他把剑柄埋在地下。他最后的演说不是对着大家，而是对着永恒的人与事。

他请求宙斯让透克罗斯来守护他的尸体，请求赫尔墨斯让他安详睡去，请求永远执着、全知全能的复仇女神为他复仇——报复阿伽门农和他的兄弟们，报复整个希腊军队。奥德修斯的信心变得不足，因此他无法轻视敌人的苦难，而埃阿斯却变得更加狂野，诅咒他所有的敌人都得到惩罚。他完全孤独。他的最后话语，是对太阳、对家乡和特洛伊的道别，是超越时间的语言。“我将最后一次对你诉说，从此以后再也不会有了”。“再也不会”和“总是、一直”一词一样也是一个绝对性陈述语：他曾经对女神这样使用过，但现在它们不再矛盾，不再和时间的流逝相冲突。这在于他的力量，他的孤独，能够使之得以实现。在几分钟内，随着轻轻的一下，他就可以做到。他已经将人与事永远留在身后，他最后的言辞是对着永恒不变的事物倾诉。“阳光，萨拉弥斯神圣的土地，父亲王国的伟大基业，著名的雅典和人民，我的亲人、小溪、河流，还有特洛伊平原，我要对你们说——再见，我曾经生活过的地方。这些是埃阿斯对你们说的最后几句话。其它要说的，我将向地下的人说，在哈得斯掌管的地方。”他走了，正如他所说的，他去了该去的地方。他在演说中说：“万能的睡眠，可以解脱束缚，却难以长久留住他的所有。”但是，哈得斯并没有放开他所拥有的一切，死亡永远笼罩一切。在死亡之国，埃阿斯进入了“永恒”之国。他的陵墓，

和争争吵吵的葬礼还在进行之际，合唱队就预言他将被后人“永远记住”。

埃阿斯，奥德修斯和阿伽门农都承认人在时间中的生命本质，即脆弱的不稳定性。奥德修斯对此种人类生存现状的正确反应是宽容和悲剧性的谦卑。埃阿斯顽固坚持传统观念，坚决捍卫永恒，放弃了生命。而阿伽门农和他的兄弟，他们已经清楚地意识到人类生活的不稳定性，还是盲目固守着传统观念，盲目地庆祝他们的胜利。他们用自己的嘴诅咒着自己。他们对于命令、纪律和理性统治的精心算计都暴露出他们态度上的卑鄙。一方面是奥德修斯的悲剧性妥协，另一面是埃阿斯的悲剧性拒绝。

埃阿斯对于时间和变化的拒绝不仅包含在他自杀的行为中（不管怎么说，他唯一的出路就是可耻的死亡），还在于他对于传统英雄主义爱恨情仇的坚定捍卫。埃阿斯不在乎要生存还是死亡，因为他已经下定决心以死了解；他在乎的是死前的心态。就像活着的时候一样，他是恨着敌人而死的。他并不知道，而且他也并不愿意知道，他最恨的敌人奥德修斯，竟然会变成反对阿伽门农的人。他宁愿去死也不承认奥德修斯是他的朋友。他的死凝固了他的仇恨，使之永恒。他最后激越的、仇恨的、美丽的言辞，试图挽留至少一个人，挽留人与人之间此消彼长的人际关系。完全孤独地仇恨他的敌人，至少他在这一点上是永恒不变的。

他的兄弟透克罗斯能够理解这些。这就是为什么他会阻止奥德修斯去参加埃阿斯的葬礼。埃阿斯以自杀来否定这个世界。因为在这个世界上，说不定有一天他可能会帮助奥德修斯或者是奥德修斯帮助他。“我要阻止你把双手放在他的尸体上，不许你去掩埋他。我害怕这会冒犯死者。”当然，透克罗斯是正确的。埃阿斯最恨奥德修斯了。透克罗斯的这些话提醒我们，可能这些话也提醒过当时的雅典观众，让我们想起在荷马的作品里，当奥德修斯在冥界遇见了埃阿斯的幽灵时所说的一段话：

啊！埃阿斯的灵魂……愤怒地站在那里……“埃阿斯”，我

说,"即使你死了,你也不打算忘记你对我的仇恨……请过来,我的国王,请听听我要说的话。请放下你傲慢和高贵的架子,请听我说。"于是我向他述说。他并没有回答,而是跟着其他幽灵迈着大步走向死亡黑暗的房子,再没有回来。

"孤独"、"独自一人"、"愤怒",这就是埃阿斯选择的永恒之物。这是永恒的仇恨和孤独,但这也是他渴望的永恒之物——他会永远地恨下去,不会原谅。他对于权威、永恒的渴望永远只能被他的高傲、沉默的仇恨来填补。他一个人孤独地存在着,但这种孤独是自由的,因为他的自由来源于他外在于时间,外在于不断变幻着的世界。

# 古代悲剧:《埃阿斯》[①]

戴维斯(Michael Davis)　著
许孔友　译　娄林　校

若与阿喀琉斯勘量,埃阿斯心觉忧惧,但他却藐视朱庇特,因

① 在克诺克斯(Bernard Knox)的一篇关于《埃阿斯》的精彩论文(《索福克勒斯的<埃阿斯>》[The *Ajax* of Sophocles],见 *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 65 [1961],页1-37)中,这一章提出的许多问题都有所论述。文中,他看到埃阿斯疯狂地宰杀牲畜,好像它们是其仇敌,而且并没有继续想要攻击军队。克诺克斯明白仇恨在该剧中的重要,他还明白阿伽门农和墨涅拉俄斯在埃阿斯自杀后重蹈其错误的方式。然而,他断定,该剧的悲剧性与逐渐消退的英雄道德有关,这种英雄道德劝告人们助友损敌。奥德修斯的出现代表了一种新的行为标准,它更接近基督教道德。这是一个严重的错误,它使克诺克斯看不到埃阿斯何其激进。该剧与悲剧有关,但不是一种特殊的道德悲剧,*而就是道德悲剧*。杰伯(Sir Richard Jebb)的《<埃阿斯>——索福克勒斯的第七部:戏剧与断片》(*The Ajax*, *part7 of Sophocles: The Plays and Fragments*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1907)的绪论和注释,对于确定文本中的难点和令人迷惑的矛盾之处十分有用。但是在揭示出问题之后,杰伯倾向于用相当不合情理的方法又将问题遮盖。伯洛丁(David Bolotin)的《论索福克勒斯的<埃阿斯>》(On Sophocles'Ajax, 见 *The St. john's Review* 32 July 1980, 页49-57)赞同友谊在该剧中的重要性,认为它对于理解仇恨的中心性屡有助益。最后,本文对悲剧的总体理解受到伯纳德特(Seth Benardete)《论希腊悲剧》(On Greek Tragedy, *Current Development in the Arts and Sciences*, *The Great Ideas Today*, 1980 Chicago: Encyclopedia Britannica, 1980, 页102-43)很大影响。我还从伯纳德特在1981年所开设的关于《埃阿斯》课程的笔记中获益良多。

为他了解阿喀琉斯,却不晓得朱庇特。

——卢梭《爱弥尔》第四章

表面上看,索福克勒斯的《埃阿斯》简单明了。埃阿斯高大强壮、足可倚靠,却缺少想象,智慧匮乏,在《伊利亚特》中,他是稍逊于阿喀琉斯的最好勇士。他的骁勇无可置疑且始终如一。埃阿斯绝非反复无常;相反他持重稳妥,当希腊人遭受攻击时,他一直坚守。作为一个重要的防守战士,埃阿斯因其七重盾牌而天下闻名。阿喀琉斯死后,在其余的勇士之中,埃阿斯希望自己以最优秀而获得公认,这一点毫不奇怪。他与赫克托尔单独较量,终不分胜负,出于互相钦佩而交换礼物。然而,埃阿斯的期望受挫。他已被激怒,决心屠杀拒绝给他阿喀琉斯盾牌的所有军曹,以此获取他应得的荣誉,特别是那几个首领——阿伽门农、墨涅拉俄斯以及取代他得到阿喀琉斯盾牌的奥德修斯——要凶狠地置其于死地。雅典娜制止了埃阿斯(像在《伊利亚特》第一章中制止阿喀琉斯一样),使他误把希腊牧群看成军队。当埃阿斯发现屠杀了牧群,而非士兵时,他转而自杀。该剧的其余部分涉及他的埋葬问题。阿伽门农和墨涅拉俄斯想把他的尸体丢弃给鸟狗,以示惩罚。而他的异母兄弟透克罗斯(Teucer)则坚持下葬。奥德修斯调停这场争议,并认为他过去的敌人理应下葬。尽管表面上所有这些都很清楚,但该剧的中心却又极其晦暗不明——它既是全部却又对我们封闭。外在的简单隐藏了内在的复杂。埃阿斯企图屠杀全部希腊军队,这一似乎可以用来解释所有其他事情的事情本身却让人费解。欲图理解这件事就需理解埃阿斯特殊的疯狂性格。但要理解埃阿斯,我们必须先留心于奥德修斯。

一

全剧开场,一个看不见的女神说出“总是”(always)一词。

总是这般,拉厄耳忒斯(Laertes)之子啊,我看你在你敌人面

前,千方百计要占得上风。(1 - 2)①

按照埃阿斯后来对自己名字的词源学(430)上的说法,第一个词 aei 具有暗示意味。稳重的埃阿斯总在那里保卫希腊人,使其免遭敌人攻击。然而,这个词蓄意含混。它既可表示雅典娜总是凝视奥德修斯,也可表示奥德修斯总在搜寻,试图从他的敌人那里攫取优势。若是后者,雅典娜实质上就把奥德修斯当作敌人。一个男人总是与其他男人不睦。后来雅典娜和奥德修斯都提出,做一个男人(aner)意味着做一个敌人。

雅典娜:他以前不是一个男人(aner)么?

奥德修斯:确乎,这个男人曾是敌人,并将仍是敌人。97(77 - 78)

总体而言,从一开始奥德修斯总在做的事情,就是他在这里,在这里做特别之事。奥德修斯在追踪。虽然为什么奥德修斯不直接去探视埃阿斯是否在他的帐篷之中,这一点很难理解,但是他追踪的目的似乎是要确认详情。或是偏爱,或是被迫,奥德修斯通过标记——埃阿斯和动物留下的足迹(32)——洞察雅典娜直接知晓之事。

你如斯热切谋划,因此之故,但请告我,因你欲知者,我已尽知(看)。(12 - 13)

雅典娜不仅看得见奥德修斯,也看得见埃阿斯。雅典娜所"见"显示了朝帐篷里"看"的一些困难。雅典娜不仅看出奥德修斯的行为、踪迹,还洞悉他的意图,知道他意欲查明埃阿斯"在不在里面"。这个短语,"*eit'endon eit'oukendon*",也可表示奥德修斯试图了解埃阿斯是否神

① 我完全采用杰伯(Richard Jebb)的希腊文本《埃阿斯》(*the Ajax*, Cambridge: At the University Press, 1907)。括号内的数字表示该剧的行数。

志清醒,是否心智健康。[1] 正是埃阿斯的内心,神能洞见,奥德修斯却无法亲见,只能通过各种迹象了解。

如果没有这第一幕,埃阿斯的行为就完全不可理解。若无神的干预,我们就无法确知埃阿斯的动机,而如没有动机,他的行为就不过可悲而已,一个曾经辉煌的人如今绝望疯狂。在类似的境况中,奥德修斯必须诉诸种种迹象,以确认埃阿斯是否敌人。如果朝帐篷里看,奥德修斯会知道更多。忒克墨萨(Tecmessa)——埃阿斯的妻子——的诉说证实了这一点。如果奥德修斯果真前往将会看到的东西,忒克墨萨可以看到(233-44)。她认为埃阿斯已经疯狂。如果没有雅典娜,窥探埃阿斯内心的每次尝试都会产生一个新的外在(outside)。窥探一个人的内心与察看一个身体的内部一样困难。一旦打开身体,内部就已变成外部。我们不可能通过解剖尸体来了解一个人的动机。理解动机显然只得间接,有点像寻踪。这种知识无法完备;完备需要神的干预。雅典娜将不仅告诉奥德修斯埃阿斯的屠杀动机,还会筹划一次谈话,使那些动机变得清楚明了。雅典娜呼唤埃阿斯,与之谈话,从而使他的内心向奥德修斯敞露,于是,雅典娜无须破坏埃阿斯的内在性情就呈现出他的内心。

奥德修斯听得见却看不见雅典娜,他只能以其声音确认雅典娜。后来,奥德修斯看得见埃阿斯,而埃阿斯却看不见他,而且我们清楚,奥德修斯一旦讲话,埃阿斯就会听见。雅典娜告诉奥德修斯"为了可以立足你所在之地,保持沉默吧"(87)。相对于埃阿斯来说,雅典娜把奥德修斯置于他的神的位置。

忒克墨萨说埃阿斯已经疯狂,在这个诉说中,她描述了埃阿斯与雅典娜的交谈(301-4)。在她看来,埃阿斯就像在跟一个看不见的影子(skia)对话,她还把这当作他疯狂的确证。奥德修斯的行为看起来

---

① endon(内在或内部)的用法参见埃斯库罗斯的《奠酒人》(*Choephoroe*,233)和阿里斯托芬的《阿卡奈人》(*Acharnian*,396)。endon 的反义词即 ektos(外在)在《埃阿斯》(636-40)中的用法很有意思:hos ek patroas hekon geneas aristos poluponon Achaion ouketi suntrophois orgais empedos,all' ektos homilei(他出身亚该亚人中的望族,却命运多舛;他虽站立父亲身侧,外表仍然强作坚定,可内心激情业已不再。)

如出一辙,因为我们面对神的声音没有私密。与神说话如同发疯。

奥德修斯与雅典娜的关系强调了人类视域的局限。奥德修斯知道牧群(以及牧人)已被屠杀,并且怀疑是埃阿斯所为。但他感到疑惑,因为这个行为如此难以理喻,准确地说就是不可见(*askopon*,21)。人人都说是埃阿斯屠杀了牧群,甚至有目睹者说,看见埃阿斯独自一人跳着跑过平原。但是,奥德修斯不太相信雅典娜告诉他的话会确认此事。*Opter* 即目睹者所见的不会是实情。奥德修斯从混乱的足迹看出,埃阿斯并非"独自"返回,也不可能"跳着跑"(*pedonta*,30)过平原,而是后面拴着(*desmoisi*,62)一群牛羊。奥德修斯的间接知识比人们的眼见更为可靠,但它的缺陷在于,不能确知埃阿斯是否杀了牲畜,也无法知道若果如此,他为何这么做。雅典娜相当迅速地解决了这两个问题。埃阿斯的确干了这件事,而且他认为自己是在屠杀整支军队。

雅典娜对屠杀的描述有两个方面很特别。也许有人会将 39 行中她对奥德修斯之言,误解为"此人的这些行为,也是你的行为"。在 38 行中,当奥德修斯询问,他的辛劳(*pono*)是否有某种意义时,【雅典娜】很快用 *phono*(屠杀)回应了 *pono*,而 *phono* 用于 43 行对埃阿斯行为的描述。总体而言,很明显,对埃阿斯行为的全部描述与该剧开场的事件——这个事件也被雅典娜打断——类似。埃阿斯和奥德修斯都在暗中对敌人采取行动,都仿佛猎狗,在帐篷间潜行。因雅典娜的插足,他们都从未真正到门口。令我们感到疑惑的是,奥德修斯与埃阿斯行为的类似是否仅是巧合。奥德修斯想谋杀埃阿斯么?此剧便由这奇怪的模棱两可开始。我们以为我们知道奥德修斯在做什么,但他的意图根本不清晰。奥德修斯不得不靠一些蛛丝马迹来了解埃阿斯的内心,而我们要了解奥德修斯也处于类似的境地。雅典娜用声音、用言语约束奥德修斯,而在《伊利亚特》(第 1 卷 197)中,她则武力言语并用。当她意图阻止奥德修斯杀死阿伽门农时,她扯住奥德修斯的头发。显然,通过言语不能约束埃阿斯的内心,只有通过幻象,通过外在的变幻使他的行动不能如愿。

雅典娜的叙述还有一个特别之处。可以设想,埃阿斯对希腊人的仇恨表现为不把他们当人,而是视作诸如山羊之类。雅典娜不过把这

种愤怒和痛恨的内在隐喻(internal metaphor)变成事实。埃阿斯不是想把全部希腊军队当成牲畜对待么?于是,雅典娜就把牲畜变成埃阿斯的敌人。通过展露埃阿斯的内心,雅典娜把他的愤怒向所有人呈现。呈现出来,于是显得疯狂,但不可见的时候却似乎可以理解。从某种意义上说,雅典娜只不过告诉奥德修斯,埃阿斯心智很正常。和奥德修斯一样,他也寻求利用他的敌人。不过,埃阿斯的愤怒特征仍旧特别。首先,雅典娜所为的重要性似乎在于,她成功地使埃阿斯不能区分人和牲畜。这与他不愿承认诸神有关(758-77)。但这种不情愿根源于一个事实,即他自身的德行若是依靠诸神支持,就会显得可疑。

> 先父啊,倚靠诸神,或倚无名竖子,亦可胜若强者。然设若乏援,名望亦股掌耳。(766-69)

在所有的希腊英雄中,唯有埃阿斯蔑视诸神的帮助。惟其如此,雅典娜才惩罚他。再看一下,我们就发现,埃阿斯不能辨别人与兽之事还有些颇为微妙之处。既然他把牧群和牧人一起杀掉,那他的疯狂必定包括把所有东西都当作人。对埃阿斯而言,所有东西看起来都像人,这意味着认为所有东西都有目的或意图。有人会说,埃阿斯眼中的世界充满道德是非。无论在哪里面对怎样的反对者,他都在面对一个敌人。在埃阿斯的世界中,没有偶然之类的事情,一旦他消灭军队的初次尝试失败,他就从没想过再试的可能性。一旦失败,他就完全失败。因为假如没有偶然,那么他的失败就在于他本质上处于次等。这样,如果所有反对都意味着仇恨,那么,对反对的恰当反应就是愤怒。因此,《埃阿斯》表达的就是,在完全充满目的(entirely purposive)的世界之中,敌意这一绝对的特征。

所有这些都为埃阿斯本人的出场安排了舞台。雅典娜说,她会向奥德修斯说明埃阿斯的病,使其“完全显明”(*periphane*,66),通过这样

的"朝里看"(eisidon),奥德修斯就能告诉所有希腊人【埃阿斯的病】。[1] 后来,奥德修斯暗示,他害怕看见一个彻头彻尾的疯子(*periphanos... idein*,81),雅典娜就此奚落了他。奥德修斯虽然陈说所知的内容,却从未向希腊人披露其来源。他任由他们以为,他凭借惯常的老谋深算推断出埃阿斯的意图。他不仅没有提到雅典娜,还隐瞒了她所强调的,即她提供给她的知识是完全显明的(*periphane*)。据雅典娜所言,那种知识应该能使奥德修斯嘲笑他的敌人——这是最甜美的笑。一下子很难理解为什么会是这个情况,但看来与奥德修斯被允许以神样的眼光来看他的敌人有关。奥德修斯看见埃阿斯的内心,看他四处奔走,而他却看不见奥德修斯,这渐渐减弱了奥德修斯强烈的敌意。由于做一个男人(*aner*)就是做一个敌人,奥德修斯似乎担心迷失自我。设想埃阿斯后来的命运,这可不是愚蠢的担忧。仅仅因为一个神设法给予他神样的眼光,他才得以观察埃阿斯。否则,他要么会置身于 *ektos*,即在外面,要么就处于埃阿斯的境地,即发疯。惯常的仇恨具有两种可能性,要么是疯狂,要么是神圣。[2]

埃阿斯把那些牲畜视作奥德修斯、墨涅拉俄斯和阿伽门农,正在折磨它们的时候,雅典娜叫开了他。与奥德修斯不同,他显然既能看见也能听见她。对于埃阿斯,任何东西都是可见的人的模样。他折磨那些被他当成敌人的身体、外形(outsides)的牲畜,以此宣泄仇恨。另一方面,雅典娜借他的心智为己复仇。尽管埃阿斯在折磨他们,可他不能确定,那些人是否会为他们过去的行为懊悔,而雅典娜却深入埃阿斯的内心,能够确知他定会懊悔。他以为自己所为之事,事实却并非如此,当他恢复理智,就会感到双倍羞愧;【若埃阿斯】意识到雅典娜的诡计,就相当于意识到她的兵法比他优越,即精神比肉体更有力量。

---

① 比较《<俄狄浦斯在科罗诺斯>——索福克勒斯的第二个角色:戏剧与断片》(*Oedipus at Colonus, part 2 of Sophocles : The Plays and Fragments* R. C. Jebb, trans. Cambridge: At the University Press, 1928),页 1370 和页 1536-37。

② 希腊语中"仇恨"与"在外面"有关联。公元前 4 世纪时"echthos"甚至成为"ektos"(外在)的一个变体,当然,希腊语的"憎恨"是"echthos"。结果,《埃阿斯》的两个主要主题——内在和外在的关系问题与仇恨问题——在一个单个词语中几乎完美相合。

但如果确实如此,如果内在确实强过外在,那么埃阿斯得不到阿喀琉斯的盔甲就很公正。这是他羞愧的第二个原因。

尽管公认埃阿斯为更强的勇士,可他在争夺武器的比赛中输给狡猾的奥德修斯。我们不知道奥德修斯如何取胜,但他更富睿智,在雅典娜对埃阿斯施威之前,他就知道诸神无所不能(86)。奥德修斯不会混淆神人。他明白最优秀的人也不会总是取胜,因为不可见的神影响人类斗争的结局,或者,在此处也可以说,是因为偶然在人类事务中有其作用。然而,雅典娜却称埃阿斯 *pronousteros*(119),即更明智、更审慎或更能预见,以此表明他的优越。他的更高的预见力一定另有他意,因为从任何一般意义上讲,显然他都不明智,更不用说比其他所有人更明智,在希腊英雄中,他似乎最不可能配得上"*pronousteros*"这个称号。

我们如何理解对埃阿斯的这种描述呢?他在战斗中的镇定似乎与他想象匮乏有关。在希腊勇士中,埃阿斯所以可靠,因为他最接近内心空无。他最不易屈从于恐慌和错觉,最不会在想象的恐怖面前退缩,也不会轻率地低估敌人的力量,然后又因遭遇敌人真实力量的突袭而战败。同样,由于缺乏神启,埃阿斯无法显出比预期更强的力量。因而,埃阿斯的"*pronousteros*"意味着他最不易对自己产生错觉。雅典娜似在暗示,即使他有内心,那么这样一种内心也一定是普遍的人类品性。说埃阿斯"*pronousteros*"就是说,对诸神而言他的情形最难对付:一个不承认神圣的人。

他与雅典娜交谈,甚至把她称作盟友,这似乎遮蔽了上述解释;但他对待女神与对待他俘虏的女人忒克墨萨相比,差别了了。雅典娜虽是女神,却不过帮手而已;对于他,雅典娜总是"*summachos*"(117),雅典人用这个词来指称那些在战争中援助他们的更小城邦。对埃阿斯来说,视雅典娜为低等,并与之交谈,就相当于否认她的神性。埃阿斯又一次只看到人。他把牲畜与神都当作人。在一个与他一样可靠的可预见的世界里,他有完美的预见力。这样的话,雅典娜给他这个称号就不仅仅是反讽。

因为埃阿斯目之所及,惟人而已,无视偶然的力量,所以他只能理

解有意图、有目的的事物。在他的世界里,最优秀的人永远获胜。他说雅典娜总是他的同盟就表明这一点。埃阿斯被公认为最优秀,即便是奥德修斯也在全剧结尾毫不犹豫地予以承认。

> 于我,自赢得阿喀琉斯之盔,斯人即为最强之顽敌。于他,我依旧尊崇不已,阿喀琉斯之外,奔赴特洛伊之希腊者(Argives)众,惟斯人拔萃同侪。(1336-41)

埃阿斯的世界是个强者必胜的世界。在这样一个世界中,全部预见只要求知道谁是好手。他自认阿喀琉斯之后,自己最为出类拔萃,并深信不疑。缺少疑惑是他缺少内心思想的必要前提。埃阿斯不过肤浅之徒,因为他的世界不过肤浅的世界,其中长于观看的人全然不善言辞。在这样的世界中,的确如此与看似如此毫无区别。不过,他仍然不能回避这样一个事实,即这是个既有冲突,则有胜负的世界,而冲突至少表明对完整秩序的暂时扰乱。埃阿斯为给先前的失去盔甲寻找理由,需要这种混乱的可能性。但他更需要用它来证明战争是否正义,从而证明自己在战争中是否优秀。因此,他计划惩罚整支希腊军队,并非简单地出于受伤的自尊。如果没有超越尘世的惩罚,那么,他施与希腊人的惩罚就是尘世道德的必要条件。雅典娜的骗局让我们看明,埃阿斯疯狂的实质在于他为道德所负累。埃阿斯像对待牲畜一样待人,并非因为他不道德,恰恰因为他太道德。为了证明他愤怒的正当性,他必须把他的敌人看成彻底邪恶,同时把自己当作彻底良善。这几乎把他们变成另一种类。从埃阿斯的视角看世界,他永远不会怜悯敌人。这是他暴行的根源。

雅典娜迫使奥德修斯看到埃阿斯的这种残忍。因此之故,该剧第一场的结尾,奥德修斯出人意料地表达了对这个敌人的怜悯。

> 虽为仇雠,亦谅其不幸,盖厄运之困。观其遭际,亦不过对镜自观。(121-24)

他在埃阿斯身上看见自己的本性,所以断定除了影像或幻影(126),我们什么都不是。影像和幻影所以存在,因为它们所指向的东西超越了它们自身:它们并非它们所是。它们并非表面之物。奥德修斯与埃阿斯相似,都"总是千方百计要在敌人面前占得上风。"然而,他们的区别在于,奥德修斯懂得若以仇恨为行动指南,将何其脆弱。该剧的余下部分则从不同方面【让我们】理解,埃阿斯为何以仇恨为其指引。如果到目前为止,我们对埃阿斯的疯狂特征的理解已经足够深入,那我们还须理解他疯狂的必然性。

## 二

以目的、道德为最高支配力的世界是政治的世界。不论是上帝之城还是人类城邦,作为完全目的性的世界,它们的本质在于以政治话语来理解。在这样的世界中,人们完全对他们的行为负责,并可作出正当说明。因此,【人们】认为好人值得赞颂,而非运气使然。埃阿斯目之所见,惟人而已,这意味着他只看到城邦,即 *polis*;但既然不论从偶然还是神意来说,世界都不仅仅只有城邦,那么埃阿斯就以扭曲的视角观看世界。这种扭曲对我们大有教益,因为它具有特殊的政治性。它把自身与自然混淆,因为从其本身来看,它似乎自足。城邦的恒有危险是把自己看得无所不包(*periphanes*),看得太过举足轻重,因此其命运与埃阿斯类似。它甘冒疯狂与残暴之险。在索福克勒斯看来,特洛伊战争意味着,正是此时希腊人开始把自己看作希腊人,他们冒险视敌人为非人(subhuman)。所有不使用他们语言的都是敌人,所有与操此语言者生活方式不同的人都是敌人——野蛮人。墨涅拉俄斯嘲笑透克罗斯不是希腊母亲所生,讥其为奴,这并非偶然。不是希腊人就天生为奴,这意味着他们不是真正的人。他们低人一等。因此,使希腊人团结一致的东西,预示了他们的残酷无情。这一根本的政治问题同样也是埃阿斯的问题。

埃阿斯与所有荷马式英雄的目的一样:"力争魁首,出类拔萃。"①这样的目标——让我们称之为美德——本质上是贵族式的,而且政治秩序为维持自身必须鼓励这种目标。特洛伊战争是一个弱者(the small)依赖强者(the great)的故事,并最终依赖最强者——阿喀琉斯——的故事。但是阿喀琉斯,以及其后的埃阿斯与城邦(*polis*)的关系都有问题。他们都把以下的目标当作美德——最伟大的人自我立法,完全自主。当阿喀琉斯再次投入战斗,他是为了自己的目标而战,而非希腊人。

埃阿斯意识到弱者对于强者的依赖,却完全不解它的必然结果是强者对弱者的依赖。歌队对后一种依赖十分清晰。

> 低语萦萦,
> 奥德修斯倾其于诸人耳畔
> 而极易入耳。于汝等
> 言之,他之所述诚然尔。
> 听者之乐甚乎言者,
> 而无视悲怜。盖因伟大
> 心灵之故,方离迷误。然某所言
> 于我者,皆言之不凿。
> 徒因嫉妒逶迤权榜。
> 甚或,弱自强出
> 而成防御之危塔
> 强者拔萃,鲜矣,
> 因其支撑者,羸弱者也。(148-61)

歌队期待埃阿斯的保护,但同时他们意识到他正因谣言处境尴

① 参尼采在《查拉图斯特拉如是说》中所言:"'你应总当第一,出人头地:你那嫉妒的灵魂除了爱朋友不应该再爱任何人。'——这话使一个希腊人的灵魂发抖,于是他走上了自己的伟人之路"(卷一,"论一千零一个目标";参《查拉图斯特拉如是说》,黄明嘉 译 桂林:漓江2000版,页59)。——校注

尬。歌队暗示,因为单独的强者总是屈从于谣言,所以就像埃阿斯确已栽在奥德修斯的谣言之下一般,谣言面前的“伟大王者”(188)墨涅拉俄斯和阿伽门农与他同样脆弱。埃阿斯要求荣誉,这却带来令人不太愉快的后果——谣言(98)。埃阿斯远未自主,无意之中,他最看重的东西,竟以他鄙视之人的标准衡量。歌队清楚地指出,没有思想者则无视这种相互依赖(162),然后彼此心照不宣,认定埃阿斯缺乏思想。埃阿斯没有意识到,【认为】德行是相对的看法的后果。阿喀琉斯没有陷入埃阿斯的困境,因为他不必争夺最优秀的地位。埃阿斯境况特殊,他想证明自己最为优秀,最优秀意味着比所有其他希腊人都更出色,他希望这一点得到承认。而证明他最优秀的唯一途径,就是杀掉那些他赖以寻求荣誉的军队。埃阿斯不知道自己对城邦的依赖程度多深。那么,他试图屠杀军队,可以说,对这个行为的自我认识有一个绝佳范例——他的自杀。埃阿斯对此无从知晓,也不知道他先前的行为同样是一种自杀。

然而,这不能完全责怪他。城邦自身必然鼓励一种其指向超越所有政治的德行观。因此,埃阿斯临终之言中,他将所有问题追溯到与赫克托尔的“*monomachia*”(单独较量)。

> 一俟我于最伟岸之敌赫克托尔之手,承受馈礼,吾观希腊人(Argives),则信任寥落。(661-63)

现在,埃阿斯自杀的主要原因成为接受赫克托尔之剑,而非屠杀牲畜。起初,埃阿斯为了希腊人的荣誉与赫克托尔决斗,但是当双方都不能打败对方时,他们互换礼物,这代表了一个关键的转变。埃阿斯对赫克托尔的欣赏表明,他承认与他为之战斗的希腊人相比,在某些方面,他与其劲敌之间有更多共同之处。从城邦的角度看,交换礼物是埃阿斯不值得完全信任的第一个标志。接受赫克托尔的剑,只是试图屠杀全部军队的一个比较温和的形式。两者都展示了同一个埃阿斯,他为自己的目的而战,排斥公共目的(the common ends)。但是接受这把剑正与企图杀戮一样代表了一种自杀。由于以赫克托尔为

敌,以希腊人为朋的秩序已被暗中破坏,埃阿斯混淆了朋友与敌人,以及随之在自己的美德之间的区分。埃阿斯为了有敌人,就必须有朋友。当他径自求诸阿喀琉斯时,问题变得十分明朗。

> 我一切了然于胸。设若阿喀琉斯宛在,裁其盾牌何属,以勇武者论,非我而谁。(442 – 44)

当然,如果阿喀琉斯仍存世间,没人会得到他的盔甲。只要阿喀琉斯健在,他便是埃阿斯的对手。两人不能同为"魁首,出类拔萃"。只有在死亡之中,埃阿斯与阿喀琉斯之间才有相互的利益关系。

从某种意义上说,友谊与仇恨的混淆是该剧最深刻的主题。埃阿斯先是称歌队为"*philoi*",即朋友,然后请求他们杀死自己(349 – 61)。女神雅典娜对奥德修斯格外亲切友好(14),对埃阿斯却特别仇恨。埃阿斯俘虏的女人忒克墨萨过去是他的敌人,她之所以能够吸引埃阿斯,却是因为那些对埃阿斯亲切友好的人。埃阿斯对奥德修斯有切齿的敌意,但在剧终奥德修斯视他为友。起先,埃阿斯似乎认为,墨涅拉俄斯——希腊人为了他来到特洛伊——和率领希腊人的阿伽门农体现了他的友谊(也就是可以为之战斗的人),但结果他们几乎成为他最大的仇敌。他的异母兄弟透克罗斯和儿子欧律萨刻斯(Eurysaces)的情形更加复杂。友谊与仇恨不稳定的另一个特征是从此端游移至彼端。埃阿斯最信任透克罗斯,他似乎最关心欧律萨刻斯,但他们都不是希腊母亲所生,而这些母亲曾是敌人。透克罗斯和欧律萨刻斯【的身份】证明,【人们】怎样错误地把敌人理解为非我族类。混血现象中可见共同人性。这似乎就是何以混血儿特别容易遭到社会放逐的缘故,而社会放逐植根于城邦本身的自然本性。

友谊与仇恨的混淆无处不在,渗透整部戏剧,而不只是在埃阿斯的话中。借助对其名字——希腊语中的"*Aias*"(430 – 40)——词源的著名思考,埃阿斯第一次开始了有相当篇幅的演讲。他把它与"*aiai*"相联。他蒙受诸多【磨难】,用一个意为悲叹(*aiazo*)的动词命名当然恰如其分。埃阿斯开始就犯了一个独特的错误,即在偶然之地窥出意

图。这个错误使他瓦解了宗法名称(a conventional name)与自然痛苦(a natural pathos)的区别。当然,只有瓦解宗法(*nomos*)与自然(*phusis*)之别,才能把自己的城邦视为自然,并进而视其敌人为天然敌人。然而,这造成了某种困境。

> 举之,举于斯。吾尝思,若其恰(正)为我之子嗣,同历余之经遭,于此新鲜屠戮,其可惧乎!然其当于须臾间,禀受乃父之粗野宗法(*nomois*),并爱其本性。(545-49)

埃阿斯抓起他的儿子欧律萨刻斯,让他观看牲畜刚被屠杀的场景,这既是为了证明这个男孩的天性酷似其父,也是使他适应父亲的习惯、法律或宗法(*nomois*)的一个手段。后者完全有必要看作是天性与宗法(*nomos*)并不简单一致的标志。埃阿斯的困难在于现在他是诸神的敌人,为所有希腊军队憎恨,为所有特洛伊人憎恨(*echthei*)(457-59)。埃阿斯为所有人憎恨,不管他们被当作神、人还是野兽。因此,他是所有人的敌人。他的 *ektos*——即外在(outside)或疯狂——的后果是他成为憎恨(*echthos*)的对象。对于埃阿斯这位重要的防守战士而言,在这种处境下,合乎道德的行为就是奋起反击。然而,不援助特洛伊人就无法攻击希腊人,不援助希腊人就无法攻击特洛伊人。埃阿斯身陷双重困境。没有敌人就没有朋友,同样明显的是,没有朋友也不可能有敌人。剩下来可攻击的便是这次讲话中的第三批敌人——诸神。如同《会饮》阿里斯托芬讲辞中的"圆型人",为了夺取自主权,埃阿斯被鼓动去攻击诸神。他把自杀当成一个手段,以此表明,虽然雅典娜在希腊军队的事情上欺骗了他,可是在关涉自我的事情上,诸神不可能也这样欺骗他。自杀可不是幻觉。埃阿斯似乎期望将这作为对他的友谊的维护。但他不懂得人类本质上的依赖性。阿里斯托芬的圆型人原初的完整是一个幻想,是我们渴望的真实,但不是我们最初状况的准确反映。我们的原初状况是我们渴望有一个原初状况;我们本性的真相是政治生活,由于在政治生活中我们本质上有造反的动机,我们迫使自己服从法律。埃阿斯从未理解强者与弱者

的必然联系。

埃阿斯对朋友的可能性感到绝望毫不足怪。他酝酿自杀并付诸实行,可那些非常"关切"他,至少能谈话的人,对此却只有明显自我中心的反应。歌队担心他死了之后他们有何后果。忒克墨萨作为被俘的女人吃尽苦头(埃阿斯当然对此负有责任),她担心埃阿斯死后她得重蹈覆辙。透克罗斯先询问了欧律萨刻斯,之后担心他父亲忒拉蒙(Telemon)会说些什么。在这些情形中,剧中人物都自然倾向于像奥德修斯在剧终所公开承认的那样行事,即他们都是为自己而谋划(1367)。有道是人心难测,这也不过是可以料想的结果。我们的动机必定隐藏难知。没有内心思想的人不会拥有友谊是因为他们缺乏自我意识;有内心思想的人不会拥有友谊是因为他们缺乏对他人的意识;他们的友谊都必定残缺。

埃阿斯的自杀并不与其天性相违。自杀是留给他的唯一挑战。在他最著名的讲辞(646 - 92)中,埃阿斯显然反思了时间在人类生活中的力量。然而,同样也越来越清楚的是,即使这个挑战也并不真正向他敞开。这番话整体上说完全模糊不清。歌队认为它表明埃阿斯已改变心意,与其他为时间所变的人一样,所以他们断定他并不想自杀。我们当然是在他自杀之后才假定他【原先】决定自杀。最初,似乎唯一可确定的是埃阿斯经历了某种转变。事实上两件事已经改变:其一,他开始怜悯忒克墨萨;其二,他要在帐篷外而不是帐篷内自杀。这就更加含混。假定这番话可以用两种方式中的任意一种解读,也就是,假定我们并不真正知道埃阿斯的打算,我们也不知道他是否有意说得模棱两可。他想欺骗歌队和忒克墨萨么,或者这欺骗并非故意?因为不知道他的意图,我们无法断定他起初说时间能改变一切的真相。如果不知道并且无法知道埃阿斯的内心,我们就无法知道他是否改变。这番已引起许多学术争议的话似乎有意说得模糊不清,这也许是因为埃阿斯的原因,当然也是因为索福克勒斯之故,对这个问题的描述本身就是它所描述的问题的一个例证。

总的说,埃阿斯已察觉到自身的转变,这番话即是解释。当他清楚地想到"*Aias*"与"*aei*"同源时,他对这一转变感到惊讶。然而,埃阿

斯最难变更。雅典娜可以幻象愚弄他,但他改变心意却令人震惊。多少是这个缘故促使他作出解释。看来这是双重转变。埃阿斯变得怜惜忒克墨萨和欧律萨刻斯,歌队认为这表明他不会自杀。对埃阿斯来说,这是对他自己的一种揭示。像奥德修斯同情他(131)一样,同情一个人表示埃阿斯承认有些命运不该承受,这就暗中破坏了他对作为完全的人类世界的完整理解。埃阿斯见识了偶然的力量。第二个转变与他决定自杀有关。当埃阿斯走进帐篷(583),看来他无疑想要马上自杀。他目之所及,当然是已被他宰杀的牲畜尸体。他一定明白,要是他自杀,他就会搀杂在这些死畜之中无法辨别,只是多了一具动物尸体而已。可见,埃阿斯的转变与他自杀的决心无关,却与如何自杀的问题有关。他想让自己的死具有某种意义,这一定可以解释,为什么他在这番话中表现出令人震惊的明显转变。

> 故,余日绵长,吾人当知敬服诸神,当知尊重阿特柔斯族(Atreidae)。[①] (666-67)

埃阿斯同时发现了偶然、对诸神(尤其是哈得斯-660)的需要以及对阿伽门农和墨涅拉俄斯(进而对城邦)的依赖。我们仍得看看这个转变是如何彻底。埃阿斯也许已决定尊敬阿特柔斯族,但他临死的话分明表示他憎恨依然(835-42)。他似乎只认识到他的选择多么有限,却没有完全摒弃它们。他对偶然的发现与他对哈得斯或不可见者的发现相一致。埃阿斯能令自己尊敬阿特柔斯族,只是因为他发现了友谊与仇恨的密切关联。既然因为他的敌人他才能成其所是,他就必须"爱他的敌人",只是,这与我们习惯理解的意义不同。埃阿斯认识到他必须喜爱憎恨。他学会说话模棱两可,这样他可以只说一事。

直到埃阿斯发现时间能把不可意料的,也即不可见的东西显露出来之前,他一直认为该剧第一个词"总是"是对他自己的恰当写照。

---

① 指阿伽门农和墨涅拉俄斯,他们是阿特柔斯的儿子。——译注

> 洪远者,不可测度者,时间皆可令其敞露(*phuei*)于幽暗,亦可深葬于昼日;无可预料(*aelpton*)者,无也。(646 – 48)

但是希望总是如此的埃阿斯必须因此憎恨时间,并且由于他的可变,他得憎恨自己。在此,他发现时间本身即为永恒,必然的变化亦然。只有永恒的东西才值得珍爱,这为我们对爱或友谊的通常经验所证实。当我们信任一个朋友,便不言而喻地设想(即便愚蠢)友谊持久,并因此相信他会"永远"保守秘密。但是如果除了仇视与憎恨没有任何永恒可言,那么只能爱仇视与憎恨,此外无他。埃阿斯疯狂屠杀牲畜因此是一种隐喻,他通过发现一个人必须 *sophron*——即节制或明智,而发现了这个隐喻的真相。这才是真正的残酷。显然,埃阿斯根本未曾改变。他仍旧是个因道义而野蛮的人。他仍是同一把剑,只是亮着新的剑锋。

埃阿斯临终想法的难以理解之处,在他最后那番话中渐渐清楚。为了使他的自杀有意义,他必须假定,自杀远比偶然和不可见者更为紧要。对埃阿斯来说,为了在最后一次争取自主的尝试中成功,"不可意料的"(*aelpton*)必须被解释为"我们不希望的"(*aelpton*)。因此,在临终之言里,他一开始就把赫克托尔交换的剑和他寻死的工具拟人化。这成为他所有苦恼的根源,因此必定是他仇恨的核心。埃阿斯最后那番话,必须首先与诸神——尤其与哈得斯关联,这并非偶然。为了爱仇恨之永恒,埃阿斯必须将自己置于《奥德赛》第 11 章中荷马的埃阿斯的位置。他必须是冥间的一个幽灵,这样才可能永远拒绝与奥德修斯交谈。但是那当然要求要"有"一个冥间。最后,为使自己的美德成为可能,埃阿斯被迫创造并转向诸神,起初他却蔑视诸神的帮助。为了纠正偶然的世界,埃阿斯必须使这个偶然的世界有目的。这等于创造一个超越此世的世界,在这个世界中偶然没有统治权。埃阿斯发明了冥间。起先他只承认可见之物、外形,最后仅因为把死畜留在里面,而发现哈得斯在外,他得以自杀。所以,曾经只看见外在的埃阿斯现在只看见内在。但那不过把内在转变为外在。埃阿斯只是在冥间及时地再次发现了他在言辞中抛弃的世界。

## 三

随着埃阿斯之死,该剧开始就已暗中在场的城邦(*polis*)前来复仇。关于《埃阿斯》统一性的学术争议古已有之,它们无意中指出一个重要问题。此剧似乎是一个"双折板",分成彼此相联的两部分(一部分关于埃阿斯的自杀,另一部分关于他的埋葬)。人们期待的索福克勒斯悲剧的完整统一,但它们【双折板】无法达成这种统一。[①] 第二部分的要点是对待埃阿斯的身体——他的外在——的恰当方式。为了试图阻止埋葬埃阿斯,阿伽门农和墨涅拉俄斯对待他的可见部分就像不可见部分一样,因而冒着重复埃阿斯的错误之险。该剧第二部分有重复第一部分的自杀之嫌,但这次是在城邦的层面。城邦的自杀是由于追求一个单一的伦理原则以致自我毁灭,但它似乎被一个事实所避免,即城邦以体现在不同人之中的冲突原则为基础。城邦依靠高贵与公正的一致来要求强者与弱者协作。墨涅拉俄斯似乎指出了弱者对强者的依赖。

> 再者,若凡民鄙薄右位者,且以为当然,斯是劣者。(1071-72)

阿伽门农则指出了强者对弱者的依赖。

> 希腊人非子无他乎?然事已渐明,若透克罗斯以吾人为恶,若尔业已溃败,却不甘服数众之判决,则希腊人羸粮而影从,力夺阿喀琉斯盾牌之日,苦何以堪!(1238-43)

---

① 关于该剧统一性问题的讨论,可参看克诺斯的《索福克勒斯的<埃阿斯>》(*The Ajax of Sophocles*),页1-2;杰伯的《埃阿斯》(*the Ajax*),页27-42;科托(H. D. F. Kitto)的《希腊悲剧:一种文艺研究》(*Greek Tragedy:A Literary Study*, London:Methuen,1939),页120-25。

城邦以其含混不清的面目出现,但是由于这种含混不清并不体现于单个灵魂之中,所以它不会导致自我毁灭。城邦会像疯狂的埃阿斯一样——它既要求最优秀的人绝对杰出,又要求他们完全臣服。但与埃阿斯不同的是,城邦从不会意识到它的疯狂。因此,城邦所冒风险在于,它的道德准则(moralism)将导致野蛮行径却永不自知。埃阿斯像对待牲畜一样对待敌人。在城邦的名义下,阿伽门农和墨涅拉俄斯对待埃阿斯也像对待一头牲畜。对埃阿斯身体的争夺是争夺阿喀琉斯盔甲的另一版本,争夺的根本要点在于争夺的本性。这是一场超越争夺自身的争夺。(1136)

透克罗斯对其兄弟尸体的保卫分为两部分。他先与墨涅拉俄斯后与阿伽门农争论。这两部分被歌队对特洛伊战争的反思(1185 - 1222)隔开。在警告透克罗斯不要埋葬埃阿斯时,墨涅拉俄斯将此事当作一个政治理论问题。由于城邦(polis)的存在,必须服从统治者。他们唯一能保证的是如果【人们】惧怕他们,他们就会服从,如果有人犯下像埃阿斯那样的罪行而不受到惩罚,那就无人害怕统治者。即使是像埃阿斯那样一生无惧并因此凌驾统治之上,他也必定得死,还要依靠别人埋葬自己。墨涅拉俄斯的原则是弱者必须服从强者,因为他们依赖强者。但如果是强者应得到服从,那埃阿斯显然胜过墨涅拉俄斯。如果更高的德行准则是服从强者,那么强者自身就是法律。墨涅拉俄斯的话含蓄地表明他靠之建构统治地位的宗法(*nomos*)来自自然。与埃阿斯一样,他被迫将宗法与自然弄成一回事。由于这最后的恐惧,不被埋葬的恐惧,墨涅拉俄斯也像埃阿斯一样假定哈得斯存在,并宣称哈得斯的作用。墨涅拉俄斯重建了埃阿斯与诸神之间有问题的关系,为了使他的论断不仅仅停留在人类范围内,他需要诸神的支持。他描述的城邦好像无需正义,就如同人没有内心,没有不可见的部分。但他自己的论断却要求哈得斯的存在。墨涅拉俄斯将城邦描述成一个没有自我意识的埃阿斯。跟埃阿斯的誓言一样,城邦的法律自我判定是否正当。

透克罗斯的回答(1093 - 1117)指斥了墨涅拉俄斯观点的脆弱之处,但它自身也同样脆弱。照透克罗斯所说,城邦不存在。埃阿斯是

为了自己的缘故来到特洛伊。他的誓言就是充分的理由。这不是对阿特柔斯族所发的誓言,而是自加的责任。埃阿斯明显胜过墨涅拉俄斯,这足以反驳墨涅拉俄斯对宗法(*nomos*)与自然(*phusis*)一致性的默认。随之而来的问题在于,如果这是真的,那埃阿斯不会承认阿伽门农和墨涅拉俄斯拥有授予阿喀琉斯的武器的权力;这样就不会有人轻视他的荣誉,因而也就不会有屠杀希腊军队的企图。透克罗斯的立场自相矛盾。人们不可能既否认城邦的存在,同时又觊觎它的荣誉。墨涅拉俄斯和透克罗斯最终隐喻式地彼此侮辱(1142-58),但又不满足于将之视为隐喻,而要对其进行解释。当宗法(*nomos*)与自然(*phusis*)完全一致的时候,也就没有隐匿之物或不完满之物。但是这样的话,城邦就既是一切又是空无。当政治成为一切,政治就消失了,因为它的存在恰在于其与自然相对。透克罗斯不能坚持埃阿斯那样的自主,仍然将自己置于城邦之内。生活在城邦之中意味着不完满。

透克罗斯反驳墨涅拉俄斯时认为没有普遍的善,然而对阿伽门农却争辩说埃阿斯捍卫普遍之善的行为值得感激。墨涅拉俄斯的原则是弱者依靠强者的君主制,阿伽门农的原则是强者依靠弱者的民主制原则,透克罗斯的转变与上述前者到后者的转变有关(1243)。城邦不仅要求人们争当魁首,同时对于那些公认超越了他们的人,还要求人们必须愿意服从他们。但一个城邦的存在需要某种统一的原则。阿伽门农反复强调透克罗斯的身世。透克罗斯不是希腊人,因为他的母亲是佛里吉亚人,他天生就是奴隶。习俗差异被转换为自然的差等。与其兄弟一样,阿伽门农被迫通过夸大城邦的范围,以此为城邦的立场辩护。最不能作政治性理解的两种人类事件是死亡和出生。墨涅拉俄斯政治化了其中一个,阿伽门农政治化了另一个。阿伽门农的两个主题搭配一致。做一个希腊人意味着由希腊父母所生。单这一点足以使一个人天生优越。希腊性(Greekness)既是人类之卓越的基本条件,又是其极限。埃阿斯与赫克托尔交换礼物是试图超过希腊人。这为城邦所不能容忍。将一个城邦的公民与其他城邦的公民相比,这就能够把平等视为一种美德。阿伽门农把野蛮人当作天生的奴隶,但由于天生的奴隶说难懂的语言,他们就不再被视作人类。然而,发明

"野蛮人"【的看法】,使希腊人冒令自己野蛮的风险。

城邦视角的这两个方面被第三合唱歌隔开,歌队反思了战争(1185-1225)。他们先是哀悼他们作为希腊人在这场特殊战争中的命运,然后一起哀悼"共同战争(common war)"展示下的人类命运。合唱的颂歌有许多独特之处。按照惯例它分为部或节,每部或节包含两个平行的次部——小节和对节。第一小节以"*Hellanon*(希腊人的)"一词结尾。在第一对节的同一格律位置上是"*anthropous*"(人)一词。第一对节如此开始:

> 以痛绝之矛戈于希腊人宣示共同战争(*koinon Are*)者,或率先沉入伟大天堂,或率先坠于所有共同地狱(*polukoinon Haidan*)。(1192-96)

在希腊语中,*polukoinon Haidan*(所有共同的地狱)与 *koinon Are*(共同战争)的对照十分鲜明。此合唱歌使"希腊人"可与"人类"换用,并将共同的地狱与共同的战争(或阿瑞斯)相对。第二节显示歌队对共同战争多么怨恨,这种怨恨永不停息。因此,他们是将仇视与憎恨当作永久的状态。持久战争的结果是,对他们而言,"人"(man)与"希腊人"(Greek)可以互换。阿伽门农引入野蛮人概念并将他们降为奴隶,歌队已为此铺平道路。因此,歌队指出如下事实:希腊人已是按他们所不是的样子规定自我。通过与所有其他人相区别来规定他们自己,他们获得了团结一致。但代价是持久的战争,因为认为异乡人有本质的差异,他们必然相异。故而,阿伽门农和墨涅拉俄斯如此点出城邦的问题。城邦是在共同战争中发现其一致性的人类共同体,所以它要求战争的延续以保持共同体。它的基础是仇根。特洛伊战争就是 *xenos*——异乡人与客-友——双重意义上的死亡。掠走海伦之后,异乡人就不再是客-友而成为敌人。这与埃阿斯的问题当然相同。埃阿斯发现自己对敌人的依赖,所以也就发现了仇恨的优先性。奥德修斯声称只为自己谋劳时就认识到这一点。

于我言之,为他人嫁衣何若为己谋劳?(1367)

那么,问题在于为了城邦,应当避免埃阿斯的悲剧。如果城邦承认这依靠偶然而非自然,那城邦就会瓦解。如果它不承认这种非自然性,就会变得冷酷残忍。如果埃阿斯被埋葬,城邦就会瓦解;而若不被埋葬,城邦则沦为残忍。

不埋葬埃阿斯就等于说除了城邦和人类无物存在。如果除了人类什么也没有,也就没有偶然之类的事情。但如果只有偶然,那就没有目的、没有道德、没有神意。这个问题——共同战争问题——的解决是共同地狱(common Hades)(1193)。这是个偶然不起效用的领域,但它只为死人而设。该剧从一个不可见的女神开始,因为不可见是诸神的本质属性。诸神的在场确保了一种神意,因这神意并非完全属人,故人不能完全理解或探明。对神意的经验并非与对偶然的经验有多大不同。所以,诸神有必要在城邦(*polis*)中使神意与偶然的混合成为可能,以此来防止城邦陷入兽性。可以从整体上把世界理解为神意的安排,虽然有些部分仍然不可思议,也就当然有意外。

当奥德修斯因赞成埋葬埃阿斯而争辩时,看起来,好像当初埃阿斯与赫克托尔交换礼物所犯的错误,在他身上重演。

奥德修斯:斯人者,虽实为吾敌,然其高贵。
阿伽门农:尔欲何为?如是尊崇亡敌?
奥德修斯:胜我者,美德也,非仇恨也。(1355-57)

他【奥德修斯】开始钦佩他的敌人,似乎更愿意当他的朋友。不过,奥德修斯做得更聪明。他不主张活着的埃阿斯应得荣誉,却认为他死后应被安葬。这样,就如何解决埃阿斯问题,他指出了一种对阿伽门农和城邦来说都可接受的方法。阿伽门农不能公开给予埃阿斯荣誉,但可说服他允许安葬埃阿斯。安葬意在提供一个领域——冥间——来表明政治的局限。在冥间埃阿斯与赫克托尔被授予同等的荣誉。安葬通过指向一个超越城邦的领域——冥间,它不可见,且以

一种此世没有的方式实现圆满道德——来缓和共同战争。这个领域和诸神的不可见至关紧要;否则,此世及特定城邦向我们提出要求的权力就会受损。然而,为了避免极端伦理主义(extreme moralism)的残忍,冥间的存在同样关键。要是埃阿斯认为他的敌人最终会在冥间受到惩罚,那他就不会感到急需惩罚他们。

与他人不同,奥德修斯似乎认为哈得斯也是一位希腊神。它不仅是死者之地,还是那里的统治神的名字。因此,共同的冥间是特殊城邦的幻象,可用以保护城邦免受其特殊性的破坏。因此之故,奥德修斯愿意向死去的埃阿斯表示敬意,而不只是埋葬。如果,像他早先已提过的那样,我们都是幽灵(126),那么就可认为哈得斯在此世存在。我们明白人类虽有内心却不知何为内心,不可见的诸神即是这种认知的标志。埃阿斯对人类的彻底忠诚,与他试图屠戮人类之间,不过毫厘之隔,而奥德修斯相信存在一般的神意,知道人有内心,这使他避免沦为埃阿斯。由于埃阿斯像城邦一样对人完全忠诚,所以他最终不是政治人。政治生活并不要求对城邦(*polis*)完全忠诚。

政治生活要求诸神,但诸神的在场却易于毁灭城邦。诸神只能间接在场。他们的在场,像雅典娜一样,必须不可见。因此,哈得斯是个可资范例的神。它是在城邦之内对城邦完整性的限制。安葬仪式是其在场的标志。但在城邦之内,政治世界的不完整却有另一个标志。《埃阿斯》的结尾用合唱表达了人类预见能力的局限。

> 诸事皆因肉眼而为凡人知晓;但眼见之前,无人可预言何事将临,无人可预言他将何为。(1418-20)

埃阿斯"*pronousternos*"(即更明智、谨慎或更有预见),因为他相信通过尽己本份就必会获胜。他总是相信优者必胜,这使他预见未来。歌队最终对我们概言,预见对人类难堪其用。当然,这本身是种预见。总之,不过分相信一个人的预言能力方是谨慎之举。

如果《埃阿斯》是一部关于人类视界的局限的戏剧,是一部关于我们无力探视内心的戏剧,那它同时也是一部关于我们能够以特定的方

式观视内心的戏剧。该剧本身是一种尝试,即向我们展示埃阿斯的内心,以此告诉我们人类眼光的局限。在该剧开场,雅典娜用"*skenais*"(帐篷)一词意指埃阿斯的帐篷(3)。但这个词另有他意。它还可意指舞台的背景幕布。[①] 通过布置这个舞台,索福克勒斯使我们能够窥视埃阿斯的内心。他使不可能之事成为可能,目的是为了让我们深悟其不可能。当然,为此他有必要复制埃阿斯的错误。悲剧世界中的一切都意味深长;它完全是个道德世界。这是一个必要的戏剧虚构。《埃阿斯》表明,悲剧作为媒介,揭示了城邦自身的不圆满。悲剧只能像哈得斯一样行事。由于悲剧是个完全有目的的世界,所以它能通过外在揭示内在,但通过这样的揭示,我们就无意在自己的生活中复制其中的悲剧虚构。《埃阿斯》最后指出这样一个事实,即看来有必要回溯的东西总是预料之中的偶然。正是悲剧表明的这个事实使政治既必要又可能。

① 比较柏拉图的《礼法》第七卷817c,此处雅典的异乡人被警告不能让悲剧诗人进入城邦搭建skenas,即他们舞台上的背景幕布(后果就如同他们是侵略军搭建skenas,或帐篷),而在《法义》第十二卷944a中skenas被明确地用以表示普特洛克勒斯的帐篷。

# 古典作品研究

# 索福克勒斯的《俄狄浦斯王》

伯纳德特(Seth Benardete)　著

汉　广　译

据说,在埃及人那里,斯芬克斯是秘密的化身。它在忒拜现身,并且用这几句话出了一道谜语:"什么东西早晨用四条腿,正午用两条腿,傍晚时用三条腿走路?"希腊人俄狄浦斯解开了谜,把斯芬克斯从悬崖上扔了下去,因为俄狄浦斯说,谜底是"人"。他说的没错,埃及人的秘密就是精神,【这个】人,是对人的独特本质的意识。因为这个谜底,俄狄浦斯显得有知识,但是,也因为他给出的这个谜底,使他遭受了两重巨大的无知:关于他自身以及关于他所做的事的无知。在那座古老的王宫里,澄清真相还是与由于无知而造成的骇人听闻的行为联系在一起的。古老的父权制统制,知识对它来说是异类,它因知识而解体。知识得先经过政治制度的净化,直接的知识会带来不幸。为了成为真正的知识和明确的道德,自我意识必须先经过市民法规和政治自由的塑造并且平和下来,成为美的灵魂。

——黑格尔《历史哲学》

可以想见,跛足的俄狄浦斯出现在忒拜时,拄着根拐杖。拐杖,曾

用于杀害他的父亲(811,参456),同时暗指他现在的权力。拐杖或节杖因而含有三种意义:体弱的支撑,政治身位的表征和弑父的凶器。其中的两种功用杖子显示俄狄浦斯的力量,另外则指他的虚弱;但这虚弱无疑使得他能够解开斯芬克斯之谜:他把自己看作谜底前,一个人正当壮年,但幼年致残因而"三只脚"。可是,这会儿他来到他的子民的三重人群前,无力识透他们谜一样的特性:

> οἳ μὲν οὐδέπω μακρὰν
> πτέσθαι σθένοντες, οἳ δὲ σὺν γήρᾳ βαρεῖς
> ἱερῆς, ἐγὼ μὲν Ζηνός, οἳ δ' ἔτ' ᾐθέων
> λεκτοί
>
> 有的还没有力量高飞;有的是祭司,老态龙钟,其中我身为宙斯的祭司;有的是从还没成婚的选来的。(16-19)[①]

孩子没法走远,祭司们年老体衰,和一伙未婚的年轻人,三种人一齐站到他面前来。严格说来,俄狄浦斯是唯一在场的"人"(ἀνήρ)。其中两类人体弱;另外的则年富力强。他们一同相当于斯芬克斯之谜不太恰当、有些纰漏的谜底。因为上了年纪的以祭司身份露面,而两条腿的作为未婚青年出现。这些城邦的乞援人都无关生育:孩子还没发育,年轻人还没有当父亲,祭司可能已经老衰。惟有俄狄浦斯已经并可能再次是一位父亲。没有妇女,这强调地指明各代人目前均遭受了毁坏。一场血浪袭来,宙斯的祭司说,以彻底击溃这座城邦:

> φθίνουσα μὲν κάλυξιν ἐγκάρποις χθονός
> φθίνουσα δ' ἀγέλαις βουνόμοις τόκοισί τε
> ἀγόνοις γυναικῶν

① 《俄狄浦斯王》的中译以 Benardete 的英译为准,对照希腊文原文,参考罗念生译本,《罗念生全集》(第二卷),上海人民出版社 2004。——译注

> 【城邦】正荒芜,田间结果的花蕾没开,牧场上的牛在害病,妇女流产。(25 - 27,参 171 - 173,270 以下)

果子没结成,牧群瘟死,妇女生产时流产。瘟疫突然侵袭忒拜,这正应了俄狄浦斯的罪过,因为残败的结果被认为是乱伦的报应。[①] 可俄狄浦斯不明白这场瘟疫的涵义,也没看到乞援人中有些问题。他的第一句话——*ὦ τέκνα*("哦,孩儿们")——表明他仅在喻意上把自己比作父亲,没想到它的原义:生育(参 1503 - 1506)。[②] 从而,剧情从谁杀害了拉伊俄斯转而问谁生了俄狄浦斯。政治罪行变为家族罪恶,有些矛盾地从较偏狭的变而为更广泛的主题(参 635 以下)。俄狄浦斯寻着自己的双亲,冥冥地揭示了是自己杀害了父亲,但发现自己是杀父凶手,并不必将揭示他的出身。880 行,城邦(*πόλις*)一词第二十五次出现,在这前后歌队谴责僭政,之后*πόλις*没再出现,索福克勒斯暗示了主题的转换。[③] 僭政联结了政治和家族的罪。

歌队的【第二】合唱歌——"城邦"(*πόλις*)最后一次出现——把僭主看成神律的僭越者;"最高的律令,它们出生在高天上,它们惟一的父亲是俄林波斯,不是必死的凡人"(865 - 870)。这些律法——其它地方没再提及"*νόμος*"(礼法)——是乱伦和弑父的禁令(参 823 - 833,863 以下)。僭主的罪过是乱伦和弑父。因为僭主是忤逆的典范,并且忤逆似乎最佳地例示于这两宗罪里。在家族和城邦中,这两宗罪最濒于反自然。就如对于非法出生,乱伦是范例,因为没有合法的仪式使得乱伦的子嗣正当,对非法继位来说,弑父是范例,因为它使得弑君

---

① 色诺芬,《苏格拉底往事录》IV. Iv. 20 - 23。

② 那末,兴许 1505 行得校读为:*μή σφε, πάτερ, ἴδῃς*("别坐视她们,父亲"),参 J. Jackson,《戏剧集注》(*Marginalia Scaenica*,London: Oxford Univ. Press,1955),页 139 以下。

③ 1000 行*ἀπόπτλις*(没有城邦的,远离城邦的)指俄狄浦斯,*ἄστυ*(城邦的建筑和城墙等)在第二部分出现两次(1378,1450)。*πόλις*最后一次出现后,伊俄卡斯忒称呼歌队作*χώρας ἄνακτες*(这地方的长老们)(911,参 631);俄狄浦斯被称作*ἄναξ*("主、国王、主人")14 次,852 行以后仅两次,并且都是两次仆人说的(1002,1173)。

变成一种企图损害王权命脉的罪过。然而,杀父碰巧是一种政治罪愆,可乱伦则必定是。因为如果氏族内部无法自给自足并拥有高于城邦的忠贞,那么,异族通婚就是必然的。因而,从谁杀害拉伊俄斯向谁生了俄狄浦斯的疑思行进,当它愈益探入氏族内部,也切近了城邦的深处。俄狄浦斯单一的罪同时违犯了公共和私人两个领域。他是僭主的典范。

俄狄浦斯是个绝对公众化的人物。他的公开透明,以至于毫无私人性和秘密。歌队在场时,克瑞翁问他是否禀报神谕的答复,俄狄浦斯说,“说给所有人听吧,我为这些人甚于为自己悲伤”(93 以下)。城邦在公私方面都值得考虑,俄狄浦斯是多余的第三者。

> *ἄναξ*
>
> 我的悲痛同时为城邦,为自己,也为你【单数】。(63 以下)

他的悲痛既不是城邦共同的也不是每位城邦民的;它实际上高于并超于任何一方之外(参 1414 以下)。但俄狄浦斯使它显得似乎是公共和私人的惟一结合。

> *εὖ γὰρ οἶδ' ὅτι*
>
> *νοσεῖτε πάντες, καὶ νοσοῦντες, ὡς ἐγώ*
>
> *οὐκ ἔστιν ὑμῶν ὅστις ἐξ ἴσου νοσεῖ*
>
> *τὸ μὲν γὰρ ὑμῶν ἄλγος εἰς ἕν' ἔρχεται*
>
> *μόνον καθ' αὑτόν, κοὐδέν' ἄλλον*
>
> 我了解你们都生病,可是你们虽然病了,没人病得像我,因为你们的痛苦只为它自己,不为旁人。(59 - 63)

每个人也都生病,但没人病得像俄狄浦斯一样,因为其他人自个儿受苦,只有他为公众受苦。他是一个一,不同于别的一。作为王(*ἄρχων*),他像这个一,不代表一个数字,它是所有数字的开端(*ἀρχή*)

和准则。[1] 俄狄浦斯的νόσος("痛苦"、"疾病")确实不同于城邦民的,因为他是城邦民之源,但他自认为病了只因为他的悲痛是每个人部分的总和。俄狄浦斯总表明城邦是个整体。例如,忒瑞西阿斯八次以ἐγώ强调指称自己,可从不指城邦;而在同一场中,俄狄浦斯五次提到城邦,仅仅一次以ἐγώ指涉自身:"可正是我,无知无识的俄狄浦斯,来了,击败斯芬克斯"(396以下)。俄狄浦斯直截认为忒瑞斯阿斯不愿说话对城邦不敬,并正因此引发愤慨(339以下)。忒瑞斯阿斯的沉默里头没有合法的(ἔννομα),对养育他的城邦也非善意之举(322以下)。为自己的解救,俄狄浦斯的顾虑似乎对他来说就等同于一次修饰完美的措辞:

> ῥῦσαι σεαυτὸν καὶ πόλιν, ῥῦσαι δ' ἐμέ
>
> ῥῦσαι δε πᾶν μίασμα τοῦ τεθνηκότος
>
> 救救你自己和城邦,救救我,救【我们大家】出死者的全部污染。(312以下,参253以下)

第三个ῥῦσαι表意不同于前两个;而从污染中解救,事实上等同于城邦从俄狄浦斯手中解救出来。城邦必得从俄狄浦斯手中解救出来,因为他的安全不相容于那些他自己同他们联结的人(参244以下,253以下)。他吁求城邦似乎他就是城邦,除他自己没有共有城邦(626-630,参643)。他彻底的公共性,他那唯我独尊身为忒拜国王的存在(参443),让他以为忒瑞斯阿斯对他的指控受私利驱动(380,参124-126)。他的王位来自馈赠,他本不贪求,因为解除斯芬克斯之谜出于纯然无私(383以下,393以下,参540-542)。作为一个陌生人,刚被城邦接纳,他超然于所有宗派利益上(219-222)。廉洁是他无私欲最明显的标识;但【私欲的】最深刻的标识是他的罪愆。苏格拉底说,僭主干出了大多数人只能梦想做到的罪恶(包括乱伦)(参980-983)。

---

① 亚里斯多德,《形而上学》1016b17-21,1021a12以下;《物理学》220a27。

别人的梦想是俄狄浦斯的行动。"对于那些醒着的人",赫拉克利特说,"有唯一的共同的秩序,可每当睡着时每人都变幻着进入了自己的【秩序】"(残编 89)俄狄浦斯总是醒着并且是公共秩序的一员(参 65)。梦中的一切非法欲念,在他那儿都实现了,使他缺乏所有东西,不缺公共知识。他整个就是δόξα(意见,幻想)和表象(参 1186 - 1196)。

表象和相似物与不相像不类似的相对,但其实一个样。不管怎样,就俄狄浦斯来看,表象和相似物最后都真那么回事。他说,他将追查凶手,好像他在为自己的父亲而战斗(264 以下),因为他掌有拉伊俄斯先前的王权。

> ἔχων δὲ λέκτρα καὶ γυναῖχ' ὁμόσπορον
>
> 拥有婚床和同一个苗床的妻子(260)

他的妻子确实是个ὁμόσπορος(父亲和儿子共同播种的女人),在并非转义的意思上,拉伊俄斯和俄狄浦斯共有这同一个妻子;而转义则指,俄狄浦斯和伊俄卡斯忒间有真正的血缘关系,他在自己被播种出生的同一块苗床上播种(参 460,1210 - 1212)。接着,俄狄浦斯潜在地表述——如果拉伊俄斯曾有孩子的话,他们将和他自己的一个样——现在变成他自己的真相(261 以下,参 249 - 251)。随后,在称拉伊俄斯的凶手为αὐτόχειρ(杀害亲属的人)时(231,266),他指明这个凶手杀害了族内人。[1] 惯常不确切的言辞总是【无意间】暴露俄狄浦斯。在他说起话来时言辞变成本义并且和数学定义一样单一。尽管"僭主政治"和"僭主"在整个剧作不太明确地对应于"君主政治"和"君王",但在俄狄浦斯的罪行里,它们最终精确地证实俄狄浦斯的真相。[2] 假使说俄狄浦斯使用οἶκος(王宫)的复数,之后的第四行克瑞翁

---

① 参索福克勒斯,《安提戈涅》172,1175 以下。

② βασιλεύς("君王")在剧中只用到两次,一次拉伊俄斯,一次俄狄浦斯(257,202),而τύραννος("僭主")等出现十五次。

用了单数形式，这样的变化明显并没有什么意味(112,115)；当俄狄浦斯把克瑞翁的λῃσταί("强盗","盗贼"【译按】复数名词)用成单数，他不知不觉指向了真相(122,124，参292以下)。他问克瑞翁甚么阻止忒拜人追究谁杀了拉伊俄斯(128以下)。斯芬克斯或"Constrictor"①盘问什么是四只脚、两只脚和三只脚的动物，挡了他们的路(ἐμποδών，参445行，【译按】ἐμποδών由ἐν和πούς，原意是捆住脚)，诱使他们查看眼下的东西(ὁ πρὸς ποσί【译按】原义脚下的东西)，而漏过了这个看不清的难题(τἀφανῆ，参130以下)。俄狄浦斯解决了眼前的，他现在要求解决看不清的。他没想到这种远近之分已经不管用了。"我将弄它(αὖτ)"，他说，"明白，从头再来"；而当他意指τἀφανῆ时，它实质上等同于τὸ πρὸς ποσί，他作残的脚最终确认他是拉伊俄斯的儿子和凶手。俄狄浦斯的真相就正在他跟前。他身上毫无秘密藏匿着。他是个全然无诗意的人，因而不无巧合的是索福克勒斯现存的七部悲剧中，只有《俄狄浦斯王》没有出现μῦθος("言辞，""故事，""传闻")一词。②

俄狄浦斯的名字或许最能显明，他表面的真实同他深层的真实是一回事。致残被认为是有僭政野心的信号(参878)，而王室的正当姓氏，拉布达科斯(Labdacidae = Λάβδακος)，里头包含λάβδα或lambda(λ)，λ这个字母像个踉跄的步态。③从而，俄狄浦斯的名字，作为他的缺陷的标识，表明斯芬克斯之谜的普遍真实不适于他自己。答案"人"没能涵盖俄狄浦斯这个例外。然而，缺陷把他置于人的类属性之外，让他旁观这种类属性。俄狄浦斯从不反省他同人类的差别在哪儿，也不明白为什么唯独他能解开这个谜。这个谜的解答取决于脚的三种情况中仅仅一种在字面上能说得通。俄狄浦斯看到这种异质性潜存于假的同质性之下，可他没看透他自己的不同。俄狄浦斯从来不合群，他把自己放进当中作为第三者。公众、私人和俄狄浦斯不能组成

---

① Constrictor之义，由斯芬克斯Σφίγξ，的希腊文同源词义可以见得，比如σφίγγω：捆紧，勒死，受限制，受窘；σφιγκτήρ：用来捆的东西。——译注

② 《菲罗克忒忒斯》中赫剌克勒斯出场前不曾见到μῦθος(1410,1417,1447)。

③ 参希罗多德，《原史》(V. 92 β 1)；色诺芬，《希腊志》(III. iii. 3)。

真正的三位一体(triad),忒拜人坐在旁边的,阿波罗、雅典娜和俄狄浦斯的祭坛也不能(2,16,19-21,参31),阿波罗、拉伊俄斯和俄狄浦斯的联盟(244以下)或伊俄卡斯忒、克瑞翁和俄狄浦斯的共同治理(577-581)也都不成。[1] 这谜语的三位一体似是而非,掩盖了人自身的二重性。人是二足动物并且是直立的二足动物(参419,528,1385),而他的直立特征,婴儿和三只脚的老人都不具备,表明他能抬头看和认知;[2]可我们知道,俄狄浦斯是个跛子,这本会使他的目光瞄向双脚,然而他却仰观天象指引自己逃出科林斯(Corinth)(794-796)。

人被赋予自我运动和意识(参6以下,396以下)。[3] 俄狄浦斯是个*οἶδε-πούς*("认识""脚"的)或*Οἰδίπους*(肿脚的人),科林斯的报信人向歌队打听时,无心地冒出了这个双关语:

*ἆρ' ἂν παρ' ὑμῶν ,ὦ ξένοι, μάθοιμ' ὅπου*

*ἁ τοῦ τυράννου δώματ' ἐστὶν Οἰδίπου;*

*μάλιστα δ' αὐτόν εἴπατ' εἰ κάτισθ' ὅπου*

老乡噢,我可以向你们打听,俄狄浦斯王的宫殿在哪儿?而最好,说吧,如果你们知道他本人在哪。(924-926,参43,1128)[4]

---

① 第一个三位一体在俄狄浦斯的第一次言辞中:

*πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει,*
*ὁμοῦ δέ παιάνων τε καί στεναγμάτων*
这座城邦到处充满香烟、歌声和呻吟声。(4以下,参64,913-15)

普鲁塔克三次援引这两行用来揭示灵魂。其中一次与泰奥弗拉斯托(Theophrastus)的见解作比,泰奥弗拉斯托认为音乐有三种来源:激情、快乐和痛苦(《宴饮问题》(*Quaestiones conviviales*)I.5[623C-D];参《论谬论》(*de superstitone*)9[169D];《伦语》(*de virtute mor.*)6[445D];又参柏拉图,《王制》573a4以下)。

② 柏拉图,《克拉底鲁》399c1-6。

③ 参柏拉图,《卡尔弥德》159b2-5。

④ 参B. Knox,《俄狄浦斯在忒拜》(*Oedipus at Thebes*,New Haven:1957),页183以下。

能看见人在运动的俄狄浦斯,看不清楚在哪(*ποῦ*),自己靠在什么东西上(参367以下,413)。缺陷给他不同视角去察看三个年龄段的人,【这不同的视角】妨碍他看明白自己立足于何方。俄狄浦斯的知识抽离他自己的身体,可他犯的却是身体的罪过。他的罪过来源于身体的秘密(他的母亲和他的父亲),并且这些罪过通过他的身体被察觉;但他自己缺乏私密,这恰好与俄狄浦斯身上没有各种欲望的踪影吻合,使得他的视线从身体上移开。他仿佛站到阿基米德点上。从某种角度看,他是纯粹心智。

不管怎样,人的知识有别于神的或神启的知识,不如俄狄浦斯想象的那样纯粹和开放(openness)。歌队向俄狄浦斯表明,阿波罗会合宜地揭露谁杀了拉伊俄斯,但俄狄浦斯提醒他们,没有人能强迫神们违背他们的意愿(278-281)。歌队有另外的提议,俄狄浦斯甚至应许他们提出第三个(282以下)。忒瑞西阿斯是第二种可能,尽管他被激怒从而说出口,他告诉的真相没有半点用处。兴许由于没法子,忒瑞西阿斯没为他所说的拿出任何证据。他就像那位烂醉的科林斯人一样费解和作弄人,【正是】这位科林斯人促发俄狄浦斯开始探求自己的出身(779-786)。有一条线索(参118-121)——歌队的第三种提议——"无意义且过时的流言",说一伙旅客杀了拉伊俄斯(290)。这惟一的线索是错误的,可还是条线索。人的差错,比如俄狄浦斯有毛病的双脚,引向真相,神的知识则要么遥不可及要么谜似的。[①] 拉伊俄斯的随从,唯一幸存的那位由于心惊胆战夸大了攻击者的数目(参119以下);可假使他没夸大其辞,"一总不等于许多"(845,参120),而俄狄浦斯就不会是凶手。这线索是个错误的数字。伊俄卡斯忒确信是许多,因为城邦听到它,不单单她一个(848-850)。当众摆明的

① 这个三短节韵*φονέα*("凶手")三次出现在诗行的第一音步(362,703,721),两次说俄狄浦斯是拉伊俄斯的凶手,第三次是伊俄卡斯忒否认拉伊俄斯的儿子杀害他;但是伊俄卡斯忒说的在俄狄浦斯身上惊起一种*ψυχῆς πλάνημα κἀνακίνησις φρενῶν*("灵魂的恍惚和神志的焦虑")(727),这也是第三次并且是最后一次俄狄浦斯指涉自己的灵魂(64,94)。再者,*πότερον*(α)(是…,还是…? 两者中的哪一个)三次出现在诗行的开头(112,750,960),拉伊俄斯两次,俄狄浦斯的被信以为真的父亲波吕玻斯(Polybus)一次。

不会错。伊俄卡斯忒和俄狄浦斯俩人认为明白的等同于城邦，可城邦陷于意见，仅把广场（parades）当知识。但俄狄浦斯迟早能验证这个谬误，尽管他发现真相——忒瑞西阿斯身上当然藏有这真相，难以验明（参 498 - 511）。忒瑞西阿斯瞎眼妨碍他知晓自己在哪，但使他超然于人和政治事物的神圣物容许他不用关心其知识的根基。俄狄浦斯带着嘲弄质问忒瑞西阿斯为何他不解开斯芬克斯之谜（390 - 394）。答案明摆着：这谜有个不折不扣的关于人的谜底，而忒瑞西阿斯仅在人与神们的关系中懂得人。俄狄浦斯没有任何超人知识的支持——"这个一无所知的俄狄浦斯"（397）——解决了它，因为他正是人的范例（1193 - 1196）。俄狄浦斯典型地反映人试图取代神圣事物——他不回到科林斯就是拒绝接受神谕[1]——用纯粹的人替代。他将作为第三者与公众和私人同在（参 16，31 - 34）。不过，纯粹的人似乎不仅使神物的毁灭，而且使公众和私人间区别的瓦解成为必要。纯粹的人，至少就如俄狄浦斯所展露的，将被证明是怪物。

歌队愤慨有人怀疑神谕（883 - 910）。神谕数目上是三个。一个预言拉伊俄斯会被自己亲生儿子杀死，另一个是俄狄浦斯将杀父娶母，第三个说杀害拉伊俄斯的人正在忒拜导致了这场瘟疫。歌队希望所有三个预言结果都准确无误，可它也希望自己的命运（μοῖρα）是这样的，歌队没有破坏禁止杀父和乱伦的神圣禁律（862 - 872）。相反，俄狄浦斯希望针对他的预言是错的，这样人的道德将得以维系；但神们想要所有预言的权威即它们自己的权威得以维系，即便以人的道德为代价。可是，人的道德不是源于人的天性：奥林波斯自个儿是它的父亲。而俄狄浦斯天生要破坏神律，但他不晓得这是他的天性。他认为这是阿波罗的作为（1329 以下，参 376 以下）。以为自己是城邦之化身的俄狄浦斯，结果是人之天性本身的化身，而人之天性的命运自身终将违犯城邦的礼法。肆心（hybris，骄傲）是人身的自然，而人生性是个僭主（873）。肆心让人爬到他站不稳的高处，由此他猛地跌入完全的强制力里，"那儿他有脚没处用"（873 - 879）。正是由于肿脚，俄

---

[1] 794，参 855 - 859，897 - 910，964 - 972。

狄浦斯最终绊倒了自己。

即使俄狄浦斯缺少任何私欲,他还是无法摆脱各种激情。他压倒一切的激情是发怒。当忒瑞西阿斯三缄其口,俄狄浦斯第一次怒火中烧。“你会激怒”,他说,“一块石头”,俄狄浦斯认为忒瑞西阿斯如此无动于衷(334 - 336)。“你责怪我的脾气”,忒瑞西阿斯答道,“而不看看你自己的,它跟你住在一块。”忒瑞西阿斯的ὀργή(“脾气”、“愤怒”)是他对城邦的淡漠,俄狄浦斯的ὀργή——俄狄浦斯的一切,是他为这座城邦的忧心。“听到你说的这话,谁会不生气”,他回答忒瑞西阿斯,“话里头你侮辱城邦?”俄狄浦斯的愤怒完全服务于城邦。他的愤怒此刻表达了他个人献身于公众的正义,尽管同一种愤怒曾致使他杀害拉伊俄斯和他的随从(807)。俄狄浦斯扭不过来。他一定得制伏反对他的一切(参 1522 以下)。他分不清楚他的愤怒伤害到他自己和城邦两者间的差别(629,642 以下)。他的愤怒是为同质化的激情(参 408 以下)。一切必得降低到同一水平,抑或被剔除只剩他自己作为城邦。[①] 以忒瑞西阿斯为身份的神物和以克瑞翁为代表的私人都得走开(参 577 - 582)。他反对歌队的希望,歌队的希望神从来没有废除城邦的高贵竞赛和竞争(879 - 881)。他是城邦的孤家寡人,这个信念根源于他绝然的公益精神(public - spiritedness),但他得以起此作用的激情同时为他反对城邦的罪行埋下种子。怒气作为各种差异的均匀剂很像律法的同质化——对于俄狄浦斯的敕令没有人能是个例外,甚至他自己(816 - 820)——但是俄狄浦斯怒气中的这极端简化比得上来自他的罪行中的另一种同质化。

> *νῦν δ' ἄθεος μέν εἰμ', ἀνοσίων δὲ παῖς,*
>
> *ὁμογενὴς δ' ἀφ' ὧν αὐτὸς ἔφυν τάλας*
>
> 如今我没了神,是不洁净【父母】的儿子,哎呀,并且我是从他们生出来的、他们的同类。(1360 以下)

---

① 参希罗多德,《原史》V. 92 ζ-ηι。

俄狄浦斯是从他们生出来的同类。他同时是伊俄卡斯忒的丈夫和儿子,安提戈涅的父亲和兄弟,给了他生命的拉伊俄斯的凶手(457-460,参1403-1407)。杀父娶母,他业已毁坏父亲、母亲和儿子的三位一体。他不是其出身之上和之外的第三者,而是同他们一致(参425)。他置身于他夹带怒气试图完成的简化进程。禁止乱伦以阻止家族内的同质化的礼法出现在他违犯它时,就如同怒气的同质化。俄狄浦斯的怒气是乱伦的表面体现。它们(指怒气和乱伦。——译按)一同分担唯一关切和自我保护,毫不顾及任何异己的东西;而这种排他性是俄狄浦斯变为已有之城邦的特性。在忒拜人的本土性(autochthony)信仰中,俄狄浦斯公开的怒气和私密的乱伦因此走到一块。本土性会把土地给每个人当作共同的母亲并因而使乱伦不可避免;但它也将最好证明一个城邦单独拥有它的地域的正当性,并因而最大激励城邦民保卫它。[①] 歌队预言俄狄浦斯与喀泰戎山(Cithaeron)共有同一父邦——它将是他的*πατριώτης*(同胞)——且这喀泰戎山将既是他的保姆又是母亲(1086-1092)。不过,另外非比喻的意义上,俄狄浦斯确实是本土的。

> *πῶς ποτε πῶς ποθ' αἱ πατρῷ-*
>
> *αί σ' ἄλοκες φέρειν, τάλας,*
>
> *σῖγ' ἐδυνάθησαν ἐς τοσόνδε;*
>
> 怎么,怎么能够这父亲的田地,哎呀,一声不响地耕种这么久?(1210-1212)

他父亲的田地是伊俄卡斯忒的腰(loins),不是忒拜的邦土(参1482-1485,1497以下,1502)。若*πατρῷαι ἄλοκες*(父亲的田地)就曾是*πατρῷα γαῖα*("土地"或"地域"),俄狄浦斯等于城邦所完备论证正

① 参柏拉图,《王制》414d1-e6。

当的，意味着代替他那冒犯城邦的极大罪恶。[①] 那末，俄狄浦斯损坏私人的根基时，暴露了公众的根基。忤逆宗法时，他是城邦法的实质。可当人的本质只以自身显现时，没有神律的规约，俄狄浦斯还是人的本质。这样，俄狄浦斯的极端悖谬在于他的存在结合极其自然的（私人）和极度守法的（公众）于一身。

俄狄浦斯认为伊俄卡斯忒，由于羞耻他的卑贱出身，不想让那位牧人被问询；尽管低微，但他执着于发现自己的出身。“我以为我是仁慈机运的儿子”，他说，“她是我的生身母亲，月份是我的同类，他们让我低微和高贵”（1080－1083，参 1090）。俄狄浦斯是机运之子和时间摆弄的玩偶。伊俄卡斯忒问过他，“为什么一个人会惧怕，对他来说机运之途主宰着，并且清楚的是没有什么可预知？最好随随便便活着”（977－979）。假使机运掌控着俄狄浦斯，那是因为他是其子嗣，时间可能泄露的一切，他没有什么可害怕的（1213－1215，参 917）。对于他，泄露什么将都无关紧要，因为它们都是注定的。机运里头缺少差别——这是它的随机性——必然致使俄狄浦斯身上缺少任何差异，而这是他的罪。因为他的罪行已经根除他的出身使得他是自己的 ἀρχή（“起始、本源”、“原则、要素”），机运是他那明显的绝对性的根基。他完全自由。一项附加到他的自由的条件是他的肿脚，可它们是真正意义上俄狄浦斯自己。俄狄浦斯身处自己的特性中（参 674 以下）。俄狄浦斯说在三叉路口碰到拉伊俄斯，而伊俄卡斯忒则称——通往道利亚（Daulia）和德尔斐道路的交会处——分岔口（733，800 以下，参 1399）。τριπλὴ ὁδός（“三岔口”）和 σχιστὴ ὁδός（“分岔口”）一回事。二等于三。如果一个人走在路上，来到它的一条支路，只有两条路他可以走下去，因为第三条已经走过了。可如果一个人不走路只是观看地图上的这样一条支路，那儿有三条路可走。行动时只看到二，而静观时则看到三。俄狄浦斯把自己安置在观看的营地（*the camp of θεωρία*），可这是一个容易轻信的场景（θεωρία）。他料想自己获得比自己已有的更大的自由度。假使肿脚是这双重视角的标

① 参希罗多德，《原史》VI. 107. 1－2。

识,人们会说,他的罪行是这个标识的真相。他乱伦,使得政治意见之隐喻还原为本义。即便是做梦和行走对于他都是一和同一(参 980 - 983),因此他无视意见和实践的区别。远近之景在他那儿被融合:*τἀφανές*("看不见的")等同于*τὸ πρὸς ποσίν*("脚边的")。

俄狄浦斯企盼乱伦和弑父之罪砸到他头顶前就瞎掉,见不着世人(830 - 833)。而过后不久他弄瞎自己,真的看不见了,因为他整个儿活在*δόξα*,表象、意见和名义的世界——声名远扬的俄狄浦斯是一无所知的俄狄浦斯(7,397)——他再也看不见相当于不会被人瞧见(参 1371 - 1374)。"今天",忒瑞西阿斯曾对他说过,"将让你看到身世,毁掉你"(438)。让俄狄浦斯真相大白的这天带走了他的光线(参 375,1375 以下)。瞎眼使他变成完全透明的不透明体。他此时*σκοτεινός*(暗昧难明,1326)。因而,从*δόξα*虚假的明晰转向他自身(1317 以下,1347 以下),俄狄浦斯修复业已破损的私人性。他重新感到羞愧。"即使在凡人的子孙面前你不再觉得羞耻",克瑞翁对他说,"起码在赫利奥斯养育万物之光下感到羞愧,这样公然地暴露这芜秽,土地、圣雨和光线都不会欢迎。赶紧回宫里去:对于亲属这才是洁净的,他们看和听亲属的恶行"(1424 - 1431)。[①] 不单单城邦,这世间一切本身也都背弃俄狄浦斯。他曾严禁任何一位城邦民接待拉伊俄斯的凶手,不准同他交谈,不准和他一起向神们祭奠或祈求,不准给他行净罪礼(238 - 240),而如今乱伦罪把俄狄浦斯从高于城邦秩序之上的事物拉开。他只得回到私人。不过,俄狄浦斯无需退居深宫以便从世间引退,刺瞎自己已经为他做到了。他为自己从城邦被放逐而忧虑起来,那儿的城郭(*ἄστυ*)、塔楼和神们圣洁的塑像,他都不敢再抬头望一眼了(1377 以下)。私人性必须与公共性一并修复,他同样也把它(指公共性——译按)给毁了。因此,自始至终他都是个多余的第三者。

当神谕的信息(*φήμη*或*φάτις*)业已被真相证实(in the light [φῶς]

---

① 参欧里庇得斯,《腓尼基妇女》63 - 66;*frs.* 553,683。

of truth)(151 – 158,1440)(这两个词共用同一词根[参 472 – 476]),①俄狄浦斯既不能看也不能说：

> ἰώ σκότουα
>
> νέφος ἐμόν ἀπότροπον, ἐπιπλόμενον ἄφατον
>
> 哦,我糟透的黑暗之云,飘摇不散,糟得说不出口。(1313 以下)

他被静寂和暗昧包裹着(1337 – 1339)。倘若有办法闭塞他的耳朵,俄狄浦斯说,他不会阻止封闭他的身体(1386 – 1389)。正如他不想看到自己的罪过,他也不想再听到了。他将使自己毫无知觉,就像他曾被夺去行走能力。② 他愿意弃智,就如在名字里头他被废弃行走(Οἰδίπους,肿脚的人。——译按)。俄狄浦斯曾诅咒忒瑞西阿斯又聋又无知又瞎(371),可这会儿他自己渴望闭塞视听：

> τὸ γὰρ
>
> τὴν φροντίδ᾽ ἔξω τῶν κακῶν οἰκεῖν γλυκύ
>
> 因为心思在恶行之外多畅快。(1389 以下)

俄狄浦斯忘记弄瞎自己的心智。他不把νοῦς(神志、心灵、心思)看作不同于听觉和视觉的第三种官能。他像柏拉图的泰阿泰德。泰阿泰德的数学知识凭靠他的思考,但他相信知识是感观的感觉能力。歌队说俄狄浦斯的巨大不幸和他对这些不幸的想法(νοῦς)同样可怜(1347),而俄狄浦斯自己,在看不见时,想到两个女儿可怜的将来(1486 以下)。尽管亲身经历,俄狄浦斯没考虑到思考不能减少为感觉,就如同他不能明白他为何能解答斯芬克斯之谜,这【能力】比他的

---

① J. A. Cramer,《希腊逸事》(*Anecdota Graeca*, Oxford: At the University Press, 1839 – 1841), Vol. I, 页 428、19 – 23。【译按】两个词指φήμη和φάτις,词根φημί:说、讲

② ἄρθρα,本义指"联接处、结合点,关节的承窝",出现过三次,两次指俄狄浦斯被钉住的踝关节,一次是他用伊俄卡斯忒的两只别针刺瞎的双眼(718,1032,1270)。

答案展示了更多的关于人的东西。人是这解开谜语的存在者。两只脚的人和三只脚或四只脚的人的区别，不在他本义上是两只脚的存在者——俄狄浦斯的名字含有δίπους(有两只脚的)——和仅仅比喻意义上的三只脚和四只脚的存在者，而在他的思考。俄狄浦斯在他的出身中发现的同质性让他看不到这种异质成分。俄狄浦斯发现谜语中似是而非的三位一体，但他接着看到母亲、父亲和儿子的异质性之中隐藏着一种同一性。那个谜所呈现的，他识别出一种差异作为同一性，不料却发现同一性在表面的差异之下。他那作区别的思考看到自个儿碰上不可区分之物。瞎眼给他笼罩上的独特黑夜似乎比他熟知的白昼还真实(参 374 以下)。他的怒火最后对准自己，谴责他践行罪行的同质性。

正值俄狄浦斯问伊俄卡斯忒拉伊俄斯的长相(φύσις)时，拉伊俄斯可能是俄狄浦斯的父亲的第一个迹象出现，伊俄卡斯忒说他和俄狄浦斯的相貌(μορφή)差不多(740 - 743)。他们看起来很像，因为俄狄浦斯是拉伊俄斯的儿子，但俄狄浦斯——由于杀父娶母——在身世本身指向更深的同一性。他没有不同于他的出身。他同那生他的东西一个样。他是机运的儿子。不是人的外形(eidos)——斯芬克斯以此提出谜语，起源(genesis)才是人之谜。人编造的谜让给了自然之谜(a natural riddle)，而俄狄浦斯三次被描述到他的 nature(自然、性情、本性、长相)。他说自己，因为忒瑞西阿斯的沉默甚至能激怒石头的本性(nature)(334 以下，暗指俄狄浦斯 = 石头。——译按)，而石头的本性天然地没有性和人的形态；[1]而克瑞翁说俄狄浦斯的性情是他的θυμός("心灵"、"怒气"、"心")，这让它自己(指θυμός——译按)够受苦的(674 以下，参 914，975)；伊俄卡斯忒说俄狄浦斯的性情或长相(nature or shape)很像拉伊俄斯。俄狄浦斯有三重 nature：潜在的无形、θυμός、生来的长相。他的θυμός难以忍受，因为θυμός通过他的罪过表现出来，以至于他生来的长相只藏住潜在的无形。俄狄浦斯的罪过像是揭开了人无差别的开端。罪过指向他非人性的ἀρχαί(起始、起因、本源)。

---

① 参荷马，《奥德赛》XIX. 163。

当冒犯神律时，罪过指明ἀρχαί，ἀρχαί是被人性化的神们的原因。若是奥林波斯神们给了人神们自个儿的形貌(参1097－1109)，反对乱伦和杀父的禁律将意味着人不得探究超于这些神们的无形要素。假使他果真去做了，他会发现Chaos(混沌)和它的后代Night(夜神)连同万物混杂在一块。他将见到Uranus(天神)是Earth(地神)的儿子和丈夫——希腊神谱中乱伦的先例——并且将见着Uranus被自己的儿子阉割了。[①] 从而，在自己的外形(eidos)里头发现人是什么的俄狄浦斯，似乎已经在他的肆心(hybris)发现人的非人性起源(genesis)。大地、圣雨和光线这一切——克瑞翁禁止俄狄浦斯是其中一部分，如果正当地准备把俄狄浦斯排斥在外，必得由神【而非克瑞翁】来告知(1424，参238－240，1378以下)。神物必须联结和分离公共(光线)和私人(土地)。[②] 如果整全没有奥林波斯神物的联结，这【联结】保证人的人性，而俄狄浦斯的θυμός一并指明礼法的同质性和自然的同质性，他就真的是人的非人性典型。三个小品词几乎构成俄狄浦斯的名字，可以说引出这个问题，οὐ δή που(“不是…吧?”【译按】问者一般希望得到否定的答案)——由于彻底不信而提出的一个问题，但有时候肯定地回答(参1042，1472)。[③]

《俄狄浦斯在科罗诺斯》中，临终的俄狄浦斯来到植根于大地的铜门槛(1590以下)。赫西俄德说那儿长出大地、海洋和天空的根、开端和终结；[④]而他刚消失后，忒修斯(Theseus)被看到用一句话同时敬拜Earth(地神)和奥林波斯神们(1653－1655)。

---

① 赫西俄德，《神谱》116－136，176－181。

② 参索福克勒斯，《安提戈涅》1066－1073。

③ 参《安提戈涅》380以下。

④ 《神谱》726－728，736－741，811－813。

一

# 《安提戈涅》中的人颂和冲突

西格尔(Charles Paul Segal)著
李春安　译

奇怪的是,对《安提戈涅》最有影响力的诠释——也是对希腊悲剧最有影响力的诠释之一——竟然来自一位唯心主义和辩证法哲学家。《安提戈涅》无疑是一部充满对比和冲突的戏剧,这种冲突是通过两个互相对立的角色在舞台上的张力来展现的。黑格尔对这部戏剧进行过大量著名的论述,他从自己的立场出发,集中分析了安提戈涅和克瑞翁这两个主要角色哪个更"正确"(the right)。这种进路导致了概念化的危险,即把两个人物简化地化约为一对反题,他们最终会以某种方式辩证地走向和谐。

这也并不是说安提戈涅和克瑞翁性格中就没有一些可资概念化的主题。但是,这个主题太过复杂以至于不能公式化为简单的矛盾。我们应该避免把人物看成正确与错误、理性与激情、城邦与个体以及其他简单对立中的一极。这样做对于某种理解来说也许是有效的,但是,为这种过度简单化的有效性付出的代价是我们最后曲解了索福克勒斯悲剧的意义。这些人物性格像戏剧本身一样,有很多层次,它们有机地、不可分辨地协调一致;在环环相扣但又不断延伸的主题之间,两个主人公不时的照面导致了一种既蔓生枝节又互相作用的戏剧风格。

古典作品的本质和奇特之处在于,它们可以完美地使具体与一般相互交汇统一。索福克勒斯是这方面的大师。在《安提戈涅》中,角色即主题,主题即角色。但有时候,角色却不仅仅是主题。这些角色作为个体的人,像所有人一样,复杂地纠缠在个人意愿和客观境遇、激情和责任以及罪感和无辜之中。他们的探索、悲痛、理智的成熟以及死亡,带给我们的是"哲学式的"主旨和活的精神。因此,他们并没有通过从具体琐碎中伪称理念、从行动中伪称概念、拥有却伪称失去来打动我们,虽然那些是我们世界的真实形式。

近来,一些评论家放弃了简单的正题-反题的分析方法,开始着眼于情节本身来看《安提戈涅》;尽管不能说克瑞翁的整个命运缺乏悲剧精神,或者冲突如此安排不过是因为一种道德的缺席,但他们业已明白,很难在克瑞翁这边找到完全的"正确"(right);而在安提戈涅这边,在她和她亲近的人付出巨大代价之后,最终在戏剧的结尾获得了辩护。但自从安提戈涅在戏剧中途退场后,读者会疑惑:如果不是神、忒瑞西阿斯(Teiresias)和"死者的权益",是什么会胜于安提戈涅自己的辩护呢?

但是,这部戏剧的焦点很明显是安提戈涅和克瑞翁。他们一起给了这部戏剧两个焦点,一个评论家称,在这部作品中具有"双重心"(double center of gravity)结构,这造成了戏剧内的紧张和丰富,这使得情节有可能通过一种复杂的方式折回到自身之上。正如另外一位评论家指出的那样,在悲剧结尾,为了让道德判断的本质得到充分伸张,就要求一种适当的、复杂的艺术形式,使得存在于生活本身中的复杂性可以得到足够的展示。

这种复杂性实际上部分地在于两个主角互相走向对方,尽管他们的立场全然对立。莱因哈特(Reinhardt)把这种情形叫做"着魔的被缚"(demonically bound)。每一方又必然地被另一方所限定。一方面,正如惠特曼(Whitman)评论的那样,"安提戈涅平衡了克瑞翁所看重的和感到欠缺的事物";另一方面,如果没有克瑞翁固执的专横,安提戈涅所遭受的苦难也将变得没有意义。这就是悲剧的精神,一个角色的存在似乎是为了创造另一个,他们在同一个整体中互补共存。这个

整体并不必然是黑格尔意义上的由两个对立的“精神实体”(spiritual substances)组成的“合题”(synthesis),而是无穷简单和无穷复杂的事物之间的综合;或者说是比概念形式更领先和更有基础的精神与绝对事物之间的综合。没有什么比人性更贫乏、在世界中的处境更糟糕、行动的可能性更有限了。围绕着这些主题以及这些主题的派生物,戏剧中反复出现了二律背反,这些二律背反通过众多不同的方式获得概念化表达:神法对人法、个体对城邦、宗教对世俗、私人道德对公众道德。

克瑞翁和安提戈涅之间冲突的起点是法律与正义问题。无论如何,安提戈涅关于神法的伟大演说,俨然颂词(450行以下),在其中,争端得到了清晰的表述,这个演说包含了申诉和抗辩、对罪的辩白和自我陈诉。为了对抗有限的、相对的、人的“法令”(decrees),安提戈涅提出了宙斯的永恒法——“诸神的不成文法”(unwritten laws of the gods)。她把自己对这些神法(laws)的断言和她自己对死亡的毅然领受结合了起来(460)。这样一来,她把冲突扩展到了一个更宽阔的领域。她把神的命令置于人的强制之上,并拒绝了一种与死亡的绝对性相妥协的生活。实际上,在她的演说中,这些绝对之物吊诡地“永久存在”(live always,456-57行)。

这段演说揭示出的冲突成了回响在整部戏剧上的主旋律。安提戈涅使克瑞翁的“法令”(decrees,*kerygmata*,454行)与神的法律(laws,*nomima*)相抗衡,因而使得“什么是神法(law,*nomos*)”这个问题变得尖锐起来。她在这里暗中揭示出人造的与“自然的”(natural)、人为的事物与永恒存在之间的区别。“法令”(decrees)与神之“法”(law)这两个词,在克瑞翁那里混乱地、不加区别地使用的状况结束了(参见162行kerygma;177行nomoi;191行nomoi;203行ekkekeryktai等),从此,两个词的用法就似乎分开了。

相同的事情也发生在“正义”(justice,dike)这个词上。安提戈涅在这里诉诸的是“和下界神祇同住的正义之神[Justice]”(451),然而,克瑞翁稍后只在人与城邦(polis)、国家的关系中定义了正义(justice),他把私人生活与公共生活的正义混为一体,“那些能使自己的家

庭保持良好秩序的,就能在城邦中表现的公正[just]"(662-63)。这种混同的确定性在稍后的场景中被严重地动摇了:当克瑞翁家族中最亲密的人遭遇正义问题的时候,在哪里可以区分开"公共"与"私人"的正义呢。克瑞翁用"诉诸法律"的(going to law,dia dikes,希腊语意思是"成为了一宗关于正义的案件")方式对待他的儿子,而他的儿子则在反驳中告诉克瑞翁,他在"什么是正当[just,ta dikaia,743]的事"上犯了错误。接下来,歌队长指责安提戈涅说:"[你]猛撞着正义之神的最高宝座,倒在地上。"(854-55)但是,歌队长在戏剧结束的时候感叹克瑞翁说:"唉,你好像看清了正义,只可惜太晚了。"(1270)①

安提戈涅毫不含糊地宣布了一些绝对价值,从而重新定义了一些基础的道德与伦理范畴。原先的范畴不适合她,因而不得不重新创造。她就是"自己的法律"(a law of herself,autonomos,821),她还有着清醒的意识(460),她站在传统习俗的"法律"与"正义"的定义之外,因而必须为此付出代价。她用神法向人法发出了挑战;她用必死的决心支持神法。这是最完整的主张,是由安提戈涅强大的道德确信所构成的。她坚称,她做这些仅仅是为了保留自己的完整的存在与生活。安提戈涅对自身信念的极端抗辩把自身提升到一个英雄的、悲剧的高度,同时,也使得她自己对其他角色——如克瑞翁、伊斯墨涅(Ismene)、歌队——而言,变得不可理喻。仅剩下海蒙(haemon),他在一个较低的水平上,服从了与安提戈涅类似的死之决心,接近理解了她;他在最后的行为中,确认了自己的未婚夫身份,他确实与她在死亡里"结婚"了。死亡是他们在这种情形下结合的唯一可能性:

> 他躺在那里,尸体抱住尸体;
> 这不幸的人终于在死神屋里完成了他的婚礼。(1240-41)

---

① 【译注】本书中使用的《安提戈涅》的中文译文参引自《神圣的罪业》([美]伯纳德特著,张新樟译,朱振宇校,华夏出版社,2005),以罗念生先生的译文为底本(《古希腊戏剧选》,北京:人民文学出版社,1998),参照伯纳德特的音译和罗布丛书中的英译本修订。另外,本文中的引文有一些地方译者又根据上下文重新译过。

虽然情节的背景是审判，而安提戈涅一直处在被审判的位置，但是，安提戈涅关于“不成文法律”的演说，无疑着重攻击了法律与正义。但在组织严密的公元前五世纪的城－邦（city－state）里，“法”（law）与“合法性”（legality）具有比现代文明社会细分后的伦理学中更广泛的应用。对索福克勒斯及其同代人来说，这两个词语包含了城邦人全部的公共与私人生活，也包含了他们与诸神以及同代人的关系，同时所有的责任、道德、政治、社会都已蕴涵在这些关系之中了。

在安提戈涅的伟大演说中，她反复使用了 *kerdos* 即“益处”（profit）“受益”（gain）这个词，从而赋予了这个冲突以更宽广的意义。她计算在“应活的岁月之前死去”的好处（461－62），“因为像我这样在无穷尽的灾难中过日子的人死了，岂不是得到益处（Profit）了吗？”（463－64）在全剧中，益处是用来刻画克瑞翁在行事动机上彻底的理性与现实主义的词汇之一。然而，在安提戈涅的言语里，它恰恰与此意义相对立：她充满了激情、非理性的决心，甚至心甘情愿地步入一条自我毁灭的道路，而不顾及自身的利益。

面对安提戈涅的抵抗，克瑞翁的“理性至上”被打破，显得毫无意义。在克瑞翁宣布法令的时候，歌队附和说：“谁也没有这样愚蠢，自寻死路。”（220）然而，安提戈涅却为自己的“愚蠢”而自豪，并在后来把这个词送还给了自己命运的裁判者们：“如果在你看来我做的是傻事，也许我可以说那说我傻的人倒是傻子”（469－470）。恰恰在戏剧的第一场，安提戈涅已准备为自己的“愚行”承担受苦的后果，这个态度贯彻始终。这里是女性激情对城邦中男权式理性的反抗。她通过一种人类所有行动中最难被理性理解的行动来强化自己的行动：用自己的生命献祭。与其说她的行为是非理性的，倒不如说，克瑞翁意义上的那种理性理解不了她的动机与本性。对克瑞翁所持理性主义的挑战，即便在安提戈涅退场之后，依然让人感觉到，这种挑战还与克瑞翁对峙性地存在着，尽管在最后 350 行中，理性和“理智”（intelligence，*phronein*）看起来仍占支配地位。当克瑞翁发觉自己的“理智”是建立在“邪恶”（ill－founded intelligence，*phrenōn dysphronōn hamartēmata*，1261）基础上时，已太晚了；歌队长也告诫道，“骄傲的人狂言乱语会招

惹严重惩罚,这个教训使人老来"时具备"理智"(参见1350行以下)。

在希腊文明中,人生活的几个最主要的维度——理性、道德、宗教——紧密相连;而"理智"的主题自然紧密地联系着人与神的关系。在索福克勒斯悲剧中,就像他之前和之后的希腊思想一样,会优先处理诸神的边界,这些神为人划定了知识的边界。神的边界结束之处,人的领域才会开始;僭越这些边界线是事物危险的违例。"认识你自己"(know thyself)这条古训大概在总体上道出了人的处境。这部戏剧类似于后来的《俄狄浦斯王》(*Oedipus Rex*),其中,知识或知识的推断反映了人类力量的局限和人类在那些未知的、不可控制的、神圣的领域面前的责任。

我们再回到安提戈涅这篇关键的演说上来。在关于神法的申辩中,她意味深长地强调人类对自身起源的无知("也没有人知道它是什么时候出现的"[457])。她在后来和克瑞翁激烈的对话中,提出一个近似蒙昧的陈述,这个陈述与前面关于法律、正义、虔诚的肯定性断言不同:"谁知在下界这[指安葬波吕涅克斯]会依然纯洁与神圣呢?"(521)

克瑞翁对人的力量与控制力的局限性毫无所知。对他来说,知道人的行事方式就是知道诸神的行事方式;在他眼里,人与诸神有着全然相同的边界。他用他典型的盲目展示了自己的这些前提,在他重复宙斯的祷文中,克瑞翁的愚昧慢慢地推动剧情到达他自身骄傲与不幸的高潮。

尽管危险的征兆已经出现,克瑞翁第一次提及宙斯似乎还很"虔诚"(pious)。他描述了两个被罪玷污的兄弟的死亡之后(170行以下),第一次呼唤宙斯(184),并要求宙斯为他的"城邦高于一切"的原则作证(182行以下)。这个发誓般的法令,令所有的希腊人都觉得,即将发生的惩罚即便不是非同小可的、最严厉的、最悲惨的行为,也是一种对公认的宗教习俗的严重违例。随后,他在304行以后也在起誓和讨论是否虔诚的时候呼求宙斯。然而在这里,他却一点儿也没有早先段落中表现出来的那种澹定,他怒气发作,或许由于担心自己的权威遭到挑战,他威胁卫兵,如果抓不到那个违反法令的人,就会有比死

亡更惨的惩罚。这可对照前面的段落(278 行以下),歌队长提出埋葬可能是神所为的时候,克瑞翁瞬间地显露出急躁并不耐烦地嘲笑他“又老又糊涂”。安提戈涅的伟大演说之后,愤怒与傲慢充满了克瑞翁;他诅咒她将会有伊斯墨涅的惩罚,“不管她是我姐姐的女儿,或者比任何一个在我们家的宙斯家神前敬拜的人与我血统更近”(486－87)。

*ἀλλ' ε'ίτ' ἀδελῆς ε'ίϑ' ὁμαιμοεσέρα*
*του~ παντὸς ημι̃ν Ζηνὸς ἑρκείον κυρει̃ ....*

按字面的意思,第二行的意思是“比任何一个在我们家的宙斯家神前敬拜的人与我血统更近”(宙斯在院子前庭作为家神被祭祀)。这个陈述仅仅比不久后克瑞翁对忒瑞西阿斯(Teiresias)的回答更有力,这是在悲剧的转折点之前:

即便宙斯的鹰把那人的肉抓着带到他的宝座上,
你们也不能把他埋葬。(1038－41)

这就是那个在第一次出场时口称“诸神”的男人(162)。并且,在接下来的一行半里,克瑞翁又说:“因为我知道,没有一个凡人可以使神受到玷污。”(1043－44)这里融和了人的“明智”与“宗教”的主题。

克瑞翁:你真敢违背法令?
安提戈涅:我敢,因为向我宣布这法令的不是宙斯,那和下界神祇同住的正义之神也没有为凡人制定这样的法令……(449 及以下)

因为宙斯作为至高神和天神,他会被未安葬的尸体玷污。他不仅是克瑞翁“骄傲”(hybris)的至关重要的戒醒者,同时也是人类现实的独一完全的立法者,也是安提戈涅英雄般的反抗行为的最终裁判者。

克瑞翁和安提戈涅之间的深渊这时变得巨大起来。那些用最狭隘和最不崇敬的方式理解"玷污"与"崇敬"(sebas)的人却在谈论着这个戏剧中最具有讽刺意味的事。暴露波吕涅克斯的尸体将会使整个城邦受到玷污,但克瑞翁不顾这种危险,却要活埋安提戈涅,试图用这种有局限的权宜之计来避免受到玷污(773行以下)(这个法令起先要用石头打死违犯者,35-36)。安提戈涅以"不虔敬"(dyssebes,参见514,516)的罪名而遭到指控,这时候,恰恰是安提戈涅最接近理解"什么是虔敬"以及诸神的意旨:"我虔敬的行为却获得了不虔敬的名声"(dyssebeian,eusebousa,参924)。她最后的话重申了她的主张"请看我因为虔诚地奉行了敬虔,在什么人手中遭受了什么样迫害啊!"(942-43)她的虔敬,如同924行中显现出来的吊诡一样,是不容易的也不容易被他人理解,最不理解她的是歌队长(见872),他断言说是"倔强"(self-willed passion)毁了她(875)。然而安提戈涅不被人理解的行为是戏剧最本质的部分,她独自一个人对抗着克瑞翁关于虔敬的宣称——这宣称被社会广泛接受,所有人赞同和追随着容易的和流行的矛盾之物。当一个人已经看到了事情的逻辑结果,还以死蹈之,这就是悲剧的精神。安提戈涅像埃阿斯一样,拒绝苟且偷生,当发现自己不符合英雄形象的标准之后,就放弃了生命。"对于你",安提戈涅在稍后发表完她那著名的演讲后对伊斯墨涅说,"你选择了活,而我选择了死"(555)。在这里,伊斯墨涅的温和与克瑞翁独断的理性就进一步分开了。

安提戈涅接受了死亡的绝对性,这是一种悲剧性的悖谬处境,它包涵了关于生命的复杂性的深远而丰富的意义。克瑞翁缺少真正的对那超越人类生活的神的"虔敬"(reverence),也缺乏对人类现实中的复杂性的深刻的认识。所以他倾向于把世界当成严格对立的范畴的组合:正确和错误、理智和愚蠢、年轻与年老、男性与女性。克瑞翁在斥责歌队长的时候,轻蔑地把年老与愚蠢结合起来(281),而他之所以拒绝听自己儿子的建议,则是因为他儿子年轻(719及其后,以及726-29)。在最后,忒瑞西阿斯把年老与年轻的对立反过来针对克瑞翁自己(见1088及其后),死去的年轻儿子"教训"了他(见725-26),克

瑞翁悲叹说:“儿啊,你年纪轻轻就夭折了”(1266)。

所有这些范畴都包含着高与低、强与弱的关系。克瑞翁的世界观森然而富有侵略性,在这种世界观支配下,他多次明显地(也许是克瑞翁最让人侧目的表述之一)把自己与安提戈涅的冲突描述为女人企图征服男人(见 484、525、678、746、756)。他视安提戈涅为自身整个生活方式和对世界基本态度的挑战。当然,他是对的,安提戈涅完全领受她身为女性的自然(本性),她把血亲关系绝对化,完全否定了克瑞翁局促的男式理性。

安提戈涅领受了女性的责任,而伊斯墨涅则拒绝了这种责任,相比之下,前者更显突出:“我们得记住”,她说,“我们生来是女人,斗不过男子”(61-62)。伊斯墨涅感到自身的女性人格某种程度上是消极的或者说是虚弱的。安提戈涅却在这里发现了力量的来源。伊斯墨涅屈服于克瑞翁的观点;安提戈涅却反抗并且在她的“自然”(nature)里发现了有力的英雄主义,可以越过克瑞翁对事物的简单二分,甚至在她完全女性的、欧律狄刻(Eurydice,[译注]俄狄浦斯王之妻,没能被丈夫救出地狱,因为他们在走出冥界之前他回头看了妻子,违反了冥王的规定。)式(尽管在较少意义上)的死亡后仍具有影响。

安提戈涅真正的“本性”(nature)甚至比她的行为在对克瑞翁的挑战中更显突出。她这样结束了她的第一次最重要的与克瑞翁的冲突:“可是我的本性不是支持他们中间任何一个的敌意(synechthein),而是支持他们二人的亲情(symphilein)”(523)([编按]或译:“我生来为的是爱,不是恨!”)。她的话不仅回答了克瑞翁指控波吕涅克斯是敌人,所以应该恨、不该爱;而且暴露了两个主角更多的本质上的分歧。这些诸如“正义”、“虔敬”、“利益”等基本主题始终贯穿着戏剧的情节。在 522-23 行中(以及在全剧中),克瑞翁和安提戈涅对“爱”和“恨”这两个词的用法特别含混。“仇敌”(*Echthros*,enemy)同样地意味着私人的“被恨”(hated);“朋友”(*Philos*,friend)也意味着密切地“爱某人”(loved one)。克瑞翁简单地把两层意思看作一样:他把私人的和感情的(*philein*)爱混同于政治的一致(也见 187 行等),同样的事

情也发生在“恨”和政敌之间。但是,安提戈涅的存在和她的行动把戏剧冲突放进了关于谁值得“爱”与“恨”的问题之中。这样,在他们首次对抗的结局处,克瑞翁用他特有的关于男性-女性、强-弱的二分法这样回答安提戈涅的话——“我的本性不是支持他们中间任何一个的敌意,而是支持他们二人的亲情”:

> 那么就到下界去吧,如果你一定要爱就去爱他们吧,你要爱就去爱他们。只要我还活着,没有一个女人管得了我。(524-25)

克瑞翁关于男人的定义仅仅涉及城邦或政治意义上的男人,与“爱”的领域无关。他认为“荣誉”(honor)仅仅属于对城邦怀好意的人(207-10),而且生气地断然否认神会“荣耀”(honor)一个叛国者(见284及其后)。他认定人的和神圣的(或者说政治的和宗教的)价值完全相应。另一方面,安提戈涅则把“荣誉”(honor)归于神(见77);海蒙也发现,安提戈涅——一个女人,一个统治者法令的违犯者——“该享受黄金似的光荣”(699)。

在安提戈涅和克瑞翁之间,不仅仅对人类亲情的认知不同,对整个存在的基础态度也不同。第一合唱,即著名的关于人的合唱(332及其后),标志着情节在较广泛的层次上首次最具意味地展开。这篇合唱并无模糊和反讽,因为它所赞扬的人的理性在这部戏剧中得到了严肃的验证。它(第一场结束)首先是克瑞翁一连串非理性的愤怒,紧接着一个简单的中规中距的虔诚的守卫,详述着人生中的各种“偶在性”(见328),并感谢着神,然后退场(331)。

这篇合唱的第一次出现并不如所设想那么言之凿凿。修饰人的那个形容词 *deinos*,如一些注释者所指出的那样,不仅仅有“奇妙的”(wonderful)的意思,而且有“可憎的”(terrible)、“可怕的”(fearful)的意思。可见,人自身包含着巨大模糊性。人要求控制和主宰,但却不能控制自身,并在控制他人方面也有很大困难,甚至根本不能控制自然世界。有一个词(*orgas*,356)用来描写人的社会的、法律的温良“习

性”(temper),但稍后在关于守卫的场景中却表示“愤怒”(anger)之意(*orge*,280),这是对自我控制的反讽。同样,在合唱中(phronema,354),“思想”(thought)也表示“自豪”(pride),这个意思见于安提戈涅为自己的行为辩护的场景中(见459),也见于本剧的其他关键转折点。

这里还有一个小问题,这篇合唱很恰当地反映了索福克勒斯时代乐观的理性主义:智术师派(Sophistic)认为,人类能力可以创造性地征服自己的环境;(大概按照普罗塔哥拉[Protagoras]的观念)相对于敌意的或平淡的世界来说,国家或城邦以及与之相伴的法律和正义才是人之为人的属性,也是人最重要的活动舞台。人类文明进化的成就源自于智术师派宣称的人自身的“文化–历史”的事物,或者至少源自于理性主义的、“人类学”(anthropological)的关于人的观念,这种观念把人类文明看作渐进的、慢慢的进化结果。相近的观念已经在埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》(*Prometheus Bound*)中出现过,大约比《安提戈涅》早20年。

索福克勒斯在他不尽赞同的理性主义观点上费了很多笔墨,通过这篇合唱,他把这些观点置入了戏剧情节之中,从而加重了结局的悲剧性。尽管如此,索福克勒斯并未否认理性主义观点的有效性,之所以如此是因为人类成就的广度留给他非常深刻的印象。他不再把“进步”(progress)和一种普罗米修斯式的对自然的征服看作英雄主义的展现,这是埃斯库罗斯和普罗塔哥拉的看法。索福克勒斯并不觉得理性和技术的控制是人的自由的来源,如埃斯库罗斯一样,他在其中看到,这同样是人类的束缚和局限性的潜在来源。关于这个主题的沉思在《俄狄浦斯王》中达到了成熟,在那里,这个主题被重新提起,知识与智力决不是绝对的好东西,尽管它们依然是人类天性中不可分的部分。

我们回到这篇关于人的合唱上来。当歌队赞扬了人类的其他技巧之后,又提及法律与正义的世界,他们说这些技巧“有时候使他[人类]遇好运,有时候使他遭厄运”(367)。如果被“卤莽”(*tolma*)的行为所左右,那么人既可以在城邦中“脱颖而出”(*hypsipolis*),也可能失

去城邦(*apolis*)。然而在这里,人类这种“轻率”或“卤莽”的本性甚至意味着其中包含着一种非理性或暴烈的破坏性力量。在这种主题的转换中,索福克勒斯大概是想暗示,与控制自然世界这种较低的秩序相比,法律与正义领域中的成功更困难并更缺乏确定性,因为这个领域涉及到与他人的关系。尽管智术师普罗塔哥拉对此非常乐观。有趣的是,索福克勒斯强调法律与正义的巨大困难性,而普罗塔哥拉则强调“正义”与“虔敬”的困难性与重要性,二者颇为类似,那种可以让人和城邦社会一致起来的品格只有在柏拉图的“神话”里才提到(《普罗塔戈拉》320c-323a)。

对安提戈涅来说,控制与人类亲情之间的复杂联系有更进一步的意义。她的女性“本性”关注在“支持亲情”上,反对克瑞翁的控制欲——这种控制欲外在于人类和自然的他性,并把人类和自然看作潜在的有待征服的敌人。因此,安提戈涅,或许在另一层面上,是其中的“女人性”,是克瑞翁必须克制——或用他最喜欢的隐喻来说,必须“轭住”——的内在本性。有意义的是,这场抗议之后,安提戈涅要为自己寻找一个英勇的典范,她乞灵于尼俄伯(Niobe,[译注]希腊神话中坦塔鲁斯之女,在为自己失去的孩子哀悼时变成了石头),一个充满爱的母亲,也同样作为一个人被自然世界有组织地融合:“那石头像缠绕的常青藤似的把她包围”(826-27)。安提戈涅的尼俄伯既属于富有情感与痛苦的人性,同时也属于死气沉沉的自然;她象征性地把两个世界统一了起来。如第一合唱里所提到的,雪和雨不是指需要遮挡的来自仇恨的箭(365以下),而是指安提戈涅在逐渐恶化的残酷如山岩的处境面前不可遏止的泪水:

> 接着,她似乎被遗弃,雨和雪伴随着她,
> 泪水从她悲伤的眼里涌出来;
> 石头被泪水浸泡。(828-832,威科夫[Wyckoff]的翻译)[①]

---

① 【译注】罗念生译本为:“……那石头像缠绕的常青藤似的把她包围;雨和雪,像人们所说的,不断地落在她消瘦的身上,泪珠从她泪汪汪的眼里滴下来,打湿料她的胸脯;……”

然而，尼俄伯也如同安提戈涅一样，在过度的爱和自尊中受伤；但是在安提戈涅那里，孤独与悲痛转化到了一个更高层面上去了。

有意义的是，克瑞翁态度的局限性不仅凌驾在克瑞翁的个人亲情领域之上；而且印在克瑞翁表达人类亲情和自然世界联系的另类言语中；这些言语指向一种类似尼俄伯处境的观点（尽管在很不完全的意义上）——人类不是征服自然，而是向自然学习。因此，海蒙在恳求父亲"让步"（yield）的时候，举了这样一个例子：在冬天的洪水中，一棵"弯曲"（yielding）的树的命运好于一棵抗拒的树（712 及其后）。他以一句关于人类智慧（*sophos*，710）的陈述开场，这回应了颂歌中关于"智慧"的赞扬（365）。

确实，克瑞翁认为，最困难的事莫过于让步。在遭遇忒瑞西阿斯反对之后，克瑞翁的陈述中或许包含了一个更深的反讽，"让步是可怕的（*deinon*），但是继续去抵抗和撞击，会让我骄傲的精神伴随着灾祸同样也处在可怕（*deinon*）之中！" 因此，当他被迫面对自身不可控制的"让步"的时候，克瑞翁回应了在前面关于人的控制力的颂词中的开首词："奇异的（terrors）事情虽然多，却没有一件比人更奇异（terrible，*deinon*）。"

安提戈涅也以自己的方式拒绝了"让步"，完全类似男性的伟大。但这种伟大经过了谨慎的权衡，与克瑞翁的局限性不同。举个简单的例子来表现这两种不"让步"之间的区别，就是安提戈涅打断克瑞翁冗长的咆哮的诗句（473－476）："除了把我抓住杀掉之外，你还想进一步做什么？"（497）

海蒙在随后一场中出现，并且第一次引入"让步"主题并更充分地凸显了克瑞翁力量的局限。尽管在先前的场次中，克瑞翁也曾代替他儿子的感觉讲话（见 569 以下），然而他担心遭到海蒙因自己未婚妻而激起的同样激烈的反抗精神和情绪。他暗示说，自己的恐惧在于开始面对这个问题："……你来这里是要逗弄（raging）你的父亲吗？"以这种方式用在海蒙身上的这个动词（"逗弄"）同样也用在了早先的两个女性身上（见 633，492；这个词语不常见，仅仅在这部戏剧中这两个地

方出现,在仅存的更多戏剧中也仅仅出现过两次)。这个动词不仅表现了克瑞翁看待那些反对自己的人的方式,也体现了克瑞翁的最无遮蔽与最不确定的地方。克瑞翁明显地要使海蒙恢复对自己的信心,"啊,父亲,我是你的儿子"(635),他的儿子聪明地发出的这第一句话,在接下来的克瑞翁妄自尊大的演讲里,表达了对儿子的安慰(639-680),并充满了他最喜爱的关于统治与权力的庸见。

另外,这个场景也意味着,克瑞翁的立场也不像表面上看起来那么不可动摇。这里可以看出,克瑞翁实际上深切希望得到他人的支持,无论来自儿子海蒙或者歌队长。他不能容忍不同的意见,也不能像安提戈涅一样甘受孤独。他会强迫那些持异议的人同意他。同时他缺乏安提戈涅那种沉静的确定感,实际上他比受他羞辱的女性的"逗弄的"(raging)本性更少理性。的确,在这里,克瑞翁对待海蒙的方式最能说明,克瑞翁假想的"理性"是多么的不恰当、不可靠。这幕剧(指第三场)的第一部分是和解与赞美,但紧接着的第二部分不仅出现了人与人之间剧烈的侮辱,甚至还残忍地威胁海蒙说,会让安提戈涅死在他的面前(760-61)。克瑞翁反复无常的情绪,逐渐地把他部分地靠权力保持的所谓"理性"侵蚀掉了。而且,作为具有始终一贯计谋的统治者,在第一合唱中象征着理性的存在者、设计师般的人的情境愈来愈清晰了,他的智能在他创造与统治的城邦里得到了表现。

在这个合唱中,关于人之为人的条件的意蕴开始聚焦于安提戈涅。合唱把捕捉飞禽看作人的非凡成就,然而,这出戏剧的开始,那些飞禽即将饱餐暴露的尸体,不祥地暗示着克瑞翁的权力(见29及其后),因此也象征着克瑞翁将要把宗教习俗置于政治原则之下。然而,这些飞禽[①]在后来(见998及其后)引出了忒瑞西阿斯对克瑞翁的警告:克瑞翁触犯了人类不能控制和预测的事物。同时在这里,这些飞禽也是人类"技艺"(先知预言)的对象(techne,998),在这种技艺中,

---

① 【译注】占卜师的主要职责就是从鸟类来进行占卜(占卜师"augur"一词是起源于"avis 鸟"一词的)。占卜师走到空地上,想象地把上天分成四个部分,然后看在天上的哪一部分出现了鸟而决定这些朕兆是吉兆还是凶兆。

人感应到并倾听到自然的声音,从而与那种复杂的条理化的人类自我养成的控制与驾驭的“技艺”(原文是 machanoen technas,365-66)区别开来。

有意思的是,卫兵在描述抓获安提戈涅的过程中,把她的行为与鸟的行为做了对比:“……她大声哭喊,就像一只鸟,看到她巢里的雏儿没有了就爆发出一阵尖锐的哀鸣”(423-25)。不多一会,卫兵就说“抓”到了安提戈涅。然而,尽管卫兵把他的行为与先前颂歌中的人可以统治造物的意象联系起来,他自己的态度在鸟的比喻中展示出了另外的倾向性:他对于被造物的捕获感到非常痛心。同时,安提戈涅是牺牲品,把自己认同为屈服于自然世界的一份子(前面提到的尼俄伯比喻越发加深了安提戈涅的这种认同)。卫兵尽管是清醒的而且富于同情心,却允许自己被迫处于“猎者”即控制者的位置上。他像伊斯墨涅一样,具有好的本性,却缺少贯彻它们的力量(尤其见 439-40,“好朋友的一切事都没有我自身的安全重要”)。这个卫兵的失败之处正是作为囚犯的安提戈涅的成功之处;她的成功——通过死亡——最后导致了最大的猎者克瑞翁态度的猛烈变化。

卫兵的比喻不仅强调了安提戈涅的性别,还为后来的情节作了铺垫:克瑞翁在安提戈涅的演讲之后非常粗鲁地使用驯服动物的图像(473 及其后),并把自然的征服和男性对女性的统治联系起来(见 484-85,525)。这些使得卫兵的遗憾与克瑞翁冷漠的惩罚明显地区别开来。

这就是克瑞翁所不能理解的安提戈涅性情中的女性要素。克瑞翁必须把安提戈涅的行为归纳进他可以理解的范畴之内,这最明显地体现在克瑞翁怀疑伊斯墨涅的语言中(他同样也把这些词语用在安提戈涅身上):

> 那暗中图谋不轨(artfully devising,technōmenōn)的人的心机总会在自己的贼相(thievishness,klopeus)中预先暴露自己。(493-94)

在这里,克瑞翁使用了“贼”这个词,他心里早已把安提戈涅的行为直接归为对“利益”(gain,*kerdos*)的算计。“利益”是克瑞翁最喜爱的词之一。动词“图谋不轨”(artfully devising,technōmenōn)包含了词根 techne——“图谋”、“技巧”(device,craft),前已经提到过,这个词曾明显地在人颂中用来刻画过人类。同样地,人颂中的技艺(*techne*)(部分地)在忒瑞西阿斯被神所引导的预言技艺中得到回应;接着,安提戈涅被简约成狭隘的“像贼似的”(thief - like)算计动机又被出现在克瑞翁的哭喊中的神所回应:接近结束的时候,克瑞翁听见自己的儿子的声音时说,“我被骗了!像贼一样被神骗了!”(*theoisi kleptomai*,1218)

这样,鸟、技艺、男人凌驾于女性的统治这些主题都作为部分环绕在一个单一复合体周围,从多角度展现了控制与权威;在这个复合体里,包含了安提戈涅的死亡和忒瑞西阿斯的体现征兆的鸟。这也许意味着,自然世界(当然更不用说人的世界)既不是如此无助也不像第一合唱引导人去构想的那样容易控制。

在对待与自然世界相关联的感应的态度上,安提戈涅(作为女人以及“被猎获”的牺牲品)和忒瑞西阿斯(作为一个无助的、瞎老头以及对来自神的启示的诠释者)互相紧密地联系起来了(把安提戈涅比喻为“惊叫的鸟”使得这种联系加强了)。他们对神圣有一种特殊的虔敬,这种虔敬是克瑞翁所坚决反对的。他们属于同一个存在秩序,或者处于克瑞翁所鄙视的生活阶段里;然后,在结尾克瑞翁付出代价之后,他们都被证明是正确的。

通过把安提戈涅置于死地,克瑞翁达到了自己的目的,巩固了自己的权威,粉碎了执拗的异议分子的对抗——安提戈涅也是此范围内的唯一反抗的异议分子。克瑞翁预期(见 248,“哪个汉子[andrön]敢做这种行为呢?”)和谋取利益的算计却得到了一个只在死亡里寻求“利益”(见 461 以下)的女孩——她只指望神,不指望人。这里的反抗是克瑞翁所恐惧的;但是,遭到反抗的那种观点却比他猜想的更深刻地根植在他自己和他的统治中。戏剧的后半部分用了很多笔墨为女性、神圣、非理性这些领域辩护;这也许部分说明了爱神爱若斯与酒

神狄厄尼索斯越来越突出的原因,在戏剧后半部分的颂诗中,这些神话人物在人类经验中体现着最少的理性和"控制欲"。

接着,对克瑞翁的回答具有两个层面。从安提戈涅的角色中可以揭示出,克瑞翁不仅简约了女人的自然本性,而且简约了一般意义上的人性。在回答安提戈涅关于神法的演讲中,克瑞翁不仅使用了技术控制的语言(火与冶金术,474-76)和动物的征服(驯服烈马,477-78),还暗中把安提戈涅比作奴隶(*doulos*,479)。这其中,观念的递进很有意义,它揭示出,人类对自然的骄傲征服和克瑞翁对人的贬低之间有所联系。安提戈涅抵抗舆论压力和城邦权威的能力,回答并证明了她自身,证明了不可屈服的人的尊严和个体的价值。她以一种十分特殊的方式答复这种奴隶般的侮辱。她的回答是爱和忠诚,这忠诚是一个个体对另外一个神圣的联结,这联结独立于"人为"的社会秩序。她拒绝减少对波吕涅克斯的感情,这是安提戈涅人性中不可简约的责任感,这形成了她的简洁回答的核心:"因为死去的不是他的奴隶(*doulos*),而是他的弟兄。"(517)

对克瑞翁的另一部分回答来自被征服的自然领域,在那里最清楚地显示了诸神的意图。这个回答对于整部戏剧也是必须的,因为克瑞翁亵渎的不仅仅是人类的亲情,而且还有人与自然的关系以及在像人类一样的事物和自然中的神圣感。神的和人的、自然和神圣的世界,这些领域融入了一系列导向克瑞翁灾难的事件的快速运动中。首先是忒瑞西阿斯的鸟。接着在克瑞翁与他的儿子之间发生了可怕的冲突。在随后的场景中所使用的语言明确而严酷地颠倒了人类-自然、人-动物。这里温顺和野蛮的反讽交替,突出地体现于克瑞翁之子惨遭的变故中。海蒙的声音、克瑞翁的惨叫、"讨好我"[①](1214)这个动词让人想起在人颂(见340,350-52)和克瑞翁与安提戈涅交流(477-78,509)中描述动物般的卑屈的词语。然而在随后,海蒙瞪着"疯狂的(*agriois*)双眼"像一只野性未驯服的动物,发疯,最后在他的野性行

① 【译注】英文为:"fawns on me",罗念生译本为"(是我的儿子的声音传到了我的耳中,)要我认识!"按照本文英译,这里指的是克瑞翁依然自大,以为他的儿子要向他屈服。

为中转向了自己(1231－36)。他像一只动物,已经失去了人类引以自豪的品行(第一合唱中提到的,见354),好似已失去理解父亲言语的能力(见1230)。

克瑞翁对人类亲情的冷酷就这样得到了意想不到的回应,回应者就是他在自己的世界中一直要求的“驯熟”和服从的对象。克瑞翁的行为导致人类的尊严受到折损,他本人为此付出的代价就是自己的亲生儿子。克瑞翁断然拒绝去了解安提戈涅与海蒙之间爱的可能性,从而否定了他儿子作为人的个体价值。“还有别的土地供他耕种”(569),这句话把人类传统的神圣事物、人类关系中最私密的行为贬低到粗野的境地,同时也与颂歌中关于人的态度建立了某种联系(注意在人颂的第一小节结尾对“耕种”的强调,见337以下)。克瑞翁继续粗暴地贬低海蒙与安提戈涅的婚姻关系,他说要让安提戈涅死“在‘未婚夫’面前”(760－61);同时安提戈涅也万分悲痛,因为她将嫁给“冥神”(Acheron,816),而且她的坟墓就是自己的“婚房”(891),这也预示着婚姻关系被降低。随后,在克瑞翁的婚姻与自己的儿子的毁灭中,这种模式再次出现于海蒙本人的死和安提戈涅的“婚礼”中。

就这样,克瑞翁逐渐开始在两个层面上了解自己的态度与行为所造成的后果。这两个层面被描述为内在和外在、个体领域和外在世界的两种对立。从人类的内在角度看,克瑞翁在“人之为人”的最本质关系上所受的苦痛,使他了解到,一个人一旦轻视和贬低人类领域就必定会伤害到他自己的人性。安提戈涅把人类关系绝对化,最充分地发展了这种内在的人性;在她的尼俄伯图景(Niobe－image)中,这种人性被升高到“似神”(god－like)一样的位置。克瑞翁贬低这些关系中的神性,最后什么也没有剩下,成了一个末人(scarcely human)、一个虚无的存在(nonentity)——正如他最后说的“一个没有存在价值的人”(existing no more than a nobody)或者如威科夫(Wyckoff)翻译的“我现在什么都不是”(Iwho am nothing more than nothing now,[译注]罗念生先生译为“赶快把我这等于死人的人带走吧!带走吧”)。

从外在的层面看,克瑞翁通过侮辱和轻视忒瑞西阿斯的人格中的神性权力,从而了解到,那种权力的存在领域不能也不会屈从于人类

的控制和权威。这种来自神的领域和自然世界的权力立刻使克瑞翁从自己的命运中认识清楚了自己：他被更加显著的与飞鸟相联系的转折所触及——那些“动物意象”象征着他的儿子企图弑父并死亡，其中就有飞鸟这一意象。就这样，内在的和外在的、人类世界和自然世界这两个领域就不可分离地连接起来，这部戏剧的伟大性和复杂性就在于表达了这个统一体。

在海蒙的死亡中，驯服与野性的混淆不仅与这部戏剧中最关键的转折有关，而且与克瑞翁对人类文明的观点的界定有关。这表现了“庇护”(shelter)的主题。在这个具有对称结构的戏剧中，第二场紧接着人颂有关卫兵的场景明显地是和第一场对称。卫兵详细汇报他和同伴看守的尸体所处的恶劣环境：狂风、热气、荒山(400 以下)。这些细节在人颂之后不久出现是意味深长的，因为在这里，人可以在风暴和热气中得到庇护，这明显曾在文明人的成就中列举过：

> (他拥有治国术)
> 和这种躲避雪剑和寒雨的技能[①](356－59，由 Fitts 和 Fitzgerald 翻译)

字面上的翻译使得这种联系更加明显：

> 他自我养成
> 怎样在露天(*enaithreia*, open air)难于栖身的时候躲避霜之箭和暴风雪[②]

在卫兵嘴里，暴风雪暗含着“露天”(the open air, *aither*, 415, 421)

① 【译注】英文为：(Statecraft is his,) / And his the skill that deflects the arrows of snow / The spears of winter rain；罗念生先生译为：他学会了……怎样养成社会生活的习性，怎样在不利于露宿的时候躲避霜剑和雨剑。

② 【译注】英文为：He has taught himself to flee missiles of frosts of the open air(enaithreia) that make hard lodging and the arrows of storm.

的意味,而剑与枪的意象早在克瑞翁对卫兵的愤怒的碰面里(241,可参见 Jebb 的手稿)已经出现过,并且在反忒特瑞西阿斯的时候也使用过,同样是在愤怒中(1033 - 34)。克瑞翁要为自己的所有这类"愤怒"负责。所以卫兵开始与克瑞翁第二次碰面时,卫兵描述了与克瑞翁的第一次见面并用这样的言语开始:"在我不得不服从于你的狂怒咆哮(storm)。"在 447 行([译注]指第二场中安提戈涅为自己辩护之后的段落)及其后真正的风暴到来之前,这种风暴在 423 行及其后和 433 行中结合了动物与狩猎的意象,并与人颂形成了鲜明的对比。

这个庇护(shelter)和暴露的主题被赋予了很宽泛的意义,暗示着一般意义上的公共生活。从海蒙和克瑞翁的交叉询问中可以看出这一点:

> 克瑞翁:习惯上城邦(polis)难道不是属于统治者的吗?
> 海蒙:你可以独自在一片荒芜的(eremos)土地上作一个好统治者。(739 -40)

最后,这种文本隐喻以下述方式成为了现实:克瑞翁最后把安提戈涅置于"荒芜的"、"隔绝的"境地(eremos,887,919),她的洞穴在一个野外而且荒芜的(eremos,773)地方。因此,克瑞翁,对他所称道的"法律"来说,并没有在文明的较宽的人道意义上把握文明最本质的性质;克瑞翁以反复无常的面貌出现,就像文明自身的进程一样,这种进程把人暴露于克瑞翁在想像中征服的荒芜和暴力的世界之中。

这种"退化"倾向出现在戏剧情节自身的基本情景中:一个人的尸体暴露在野狗与鸟面前。暴露的尸体如同在暴风雨和安提戈涅的洞中一样,它提醒我们意识到一种现实的存在,这种存在就是位于人类的文明之外的没有驯化的大自然:就像《俄狄浦斯王》中的祸患。作者清晰有力地描述了腐烂中的尸体(参见 29 - 30,205 以下,410 等),这使我们感到很不舒服,这感受令人烦扰、令人不快和极度厌恶。

可是,从希腊的观点来看,这种身体上的不快感受具有深远的宗教意义。如同忒瑞西阿斯带回家的一样,它们等于一种"不洁净"(miasma)——一种容易传染的不洁净,这被看作一种对违背宗教圣洁的

具体惩罚。暴露的尸体不仅破坏了道德的神圣性，而且很可能成为真正的“不洁净”，成为一场瘟疫、枯萎病或者不孕症的诱因，或者导致人类生存所依靠的所有不可控制的与神秘的力量突然开始与人类敌对。当人类与这些神秘力量之间的关系被打破时，人类的幸福生活就受到了威胁，不仅会在政治团结上（见 1080 以下）而且会在个人幸福上（如克瑞翁将遭受到的）受到威胁。

作为城邦（*polis*）的领导者，克瑞翁必须关注这些“不洁净”；然而他仅仅肤浅地理解为一种对秩序的违反意义上的“不洁净”，尽管这种事物秩序是凭借神的力量设立的。克瑞翁在关注城邦（city）如何“躲避开不洁净”（776）以及在安提戈涅死亡的事件中，在他傲慢地宣称人类不能“玷污诸神”的陈述中（1043 以下），特别明显地表现出了他的局限。他拒绝承认每个人都是城邦的一分子，都有重要意义。最后，克瑞翁在关于“不洁净”的最后陈述中，道出了新获得的关于人类活动的局限性的认识：

> 哎呀，死神的填不满的收容所啊，你为什么，为什么害我？（1284 以下；也见 1142）

这样，不洁净与庇护（shelter and pollution）这两个主题在尸体身上连接起来；尸体也作为一个有力的环节把克瑞翁的“不敬神的”态度的两个方面贯穿起来：对人的贬低和对神旨的漠视。同样，在安提戈涅那里，也有两个主题连接了起来：她对波吕涅克斯的埋葬是对神旨的辨明；同时也表明她对人类尊严的陈述比克瑞翁所宣称的人的独立性和控制力更加可信。这易被野兽撕咬的、暴露的尸体的在场表明，纯粹的对人类成就放大的人类中心主义也许荒谬地包含着对人的贬低。

这样，第一颂歌中关于人的信念就完全遭到了否定。在整部戏中持续了人类的伟大形象，但值得注意的是，这个形象在安提戈涅那里比在克瑞翁那里要完全得多。在合唱中，这种对“人之为人”的审视指向一个整体的、更清晰的人类定义：甚至在人类最辉煌的成就里，阴柔总伴随着阳刚，总会有虚弱和不确定，使人类面对自己所宣称的伟大

的时候,常常又什么也不是。这种伟大,在索福克勒斯看来,如果不在死亡里走向自己的否定就不能抵达自身完全的尺度。安提戈涅独自达到了。死亡不仅在人颂中被漠视(361-62),而且被克瑞翁用作惩罚的恐吓和控制的工具。

然而,两个主人公的命运是极端对立的两极:安提戈涅不可动摇地变得坚定并英雄般地接受了死亡;克瑞翁却崩溃成了什么也不是(nothingness,1325)。尽管两者最初的强弱位置颠倒了过来,但是两者之间依旧有无限的隔阂。在《俄狄浦斯王》中,人类的伟大和虚弱之间互为作用的复杂性在一个单一角色中得到了充分的表达,这大概比索福克勒斯这里的表达晚了十年。在索福克勒斯晚年,他再次使用俄狄浦斯的形象作为创作原型,这种原型是这种复杂关系的更深入的重述。

死亡强有力的在场——不论在暴露的尸体中,还是在安提戈涅对现实死亡的接受中——使得关于人类尊严与本性的问题尖锐起来。面对不可改变的必然性,死亡既可以是对人的价值的贬低,也可以是一种肯定。安提戈涅的死亡不仅肯定了自己的价值,也肯定了尸体的尊严。对她来说,这不仅关系到人的形象,而且不可分割地关系到人格。克瑞翁不仅粗暴对待尸体,而且贬低活人的形象。公元前五世纪曾在总体上提升和强化了人本身,我们可以在这个背景下看待克瑞翁的行为。索福克勒斯上演的这出戏,着眼于贬低人类的身体(body),但是和他同时代在帕特侬神庙(Parthenon)上演的作品却在发现和表达人类身体(body)的美丽和高贵,因为这些主题从来没有表达过。

此外,克瑞翁的行为包含有他自己都未意识到的意味。他只知道把死亡当成统治的工具,而不是把死亡当成生活的必然结局,需要用同情和理解来把握;他贬低他的臣民,最后自食其果。他拒绝让城邦为后一种、普通意义上的死亡提供场所。就在结尾,曾经专横地命令侮辱尸体的克瑞翁,携带着一具尸体进场,这不是"其他人的",而是他自己的(1257-60)①。此时的国王,已不再考虑死亡,因为他"已用过

① 【译注】其实是指克瑞翁儿子海蒙的尸体。原句为"看哪!国王回来了,他手边还有一件表示他自己行为的纪念品……"(罗念生译)

了”(used)死亡;而是仅仅作为一个人、一个凡人、一个必死的人去发现和经历死亡。这样,随着戏剧情节的推进,在更宽阔的领域内,克瑞翁以城邦为中心的人类观揭示出了自身的失败之处;它不仅导致了臣民人性的残缺,更导致了统治者人性的残缺。

对于《安提戈涅》来说,仅基于政治或历史的解释当然是不充分的。从历史的方面来看,它具有很多范围宽广的意义。这部戏剧,从某个层面上看,几乎是雅典民主理念和自然的陈述。它弃绝了专制的物质中心主义和狭隘的理性主义——这种理性主义是克瑞翁所持有的,把人的本性限制在功能性的范围内,把人缩减为仅仅是一个政治联合体的一分子。从另一个方面说,安提戈涅所追求的是要让城邦接纳它自身所包含的血亲的神圣性、爱情和情感纽带的价值、个体的独特性。这些观念似乎与伯里克勒斯(Pericles)葬礼上的演讲不同:

> 我们的制度之所以被称为民主政治,是因为政权是在全体公民手中,而不是在少数人手中。解决私人争执的时候,每个人在法律上都是平等的;让一个人负担公职优先于他人的时候,所考虑的不是某个特殊阶级的成员,而是他们有的真正才能。(修昔底德,2-37)[①]

在这样的一个城邦中,竟然存在这样一个安提戈涅——在很大程度上超过伯里克勒斯的想象——固执地主张她的权利,而且因此,需要调整城邦以适合她自身之中最卓越的天赋,从而让她自己的人性得到最充分的表达。

正如我们在前面提到过的,在这部戏剧中,索福克勒斯至少部分地审查了公元前五世纪“启蒙运动”中的理性乐观主义观念——普罗塔哥拉、阿那克萨哥拉(Anaxagoras)、德谟克利特(Democritus)、希波克

① 【译注】引自谢德风译,修昔底德,《伯罗奔尼撒战争史》,商务印书馆,1985年,第130页。

拉底(Hippocrates)、希波达摩斯[①](Hippodamus of Miletus)曾经表达过这些观念。也许,这里还意味着,克瑞翁形象的背后有某些东西与伯里克勒斯自身的"骄傲和严酷"有关:"越对人有信心,就越会在人性上失去的更多,如索福克里斯所说。"

但是,这些主题并非仅限于特殊的人或者人的阶层,而是关心存在于人之中的人性构成。人们相信,这部戏剧似乎在说,人类在理解和控制自己的世界方面已经发展出了很多"奇妙的"办法;然而,人作为发明家或设计者是远远不够的。在第一颂诗中列举的人对自然的明显征服,在整个戏剧的进行当中被证明是双刃的。大海,在第一合唱中被人类骄傲地征服(335以下)——克瑞翁第一次出场,就傲慢地把大海和城邦的统治联系起来("城邦这艘船",见166以下,189-9等);但在后来的合唱中,大海又和无助的、非理性的苦难联系起来(见584及其下,953及其下,966及其下),直到克瑞翁谈及了自己的不幸,有讽刺意味的是,大海成为了"避风港"(harbor,1284)。在第一合唱的第二节诗(antistrophe)(343以下)中所描述的野兽和飞鸟成了被亵渎事物的神圣秩序的信使;在与海蒙的死亡联系的情形中,又成了克瑞翁自身命运的直接写照。第一个合唱中所称赞的人的言辞和交流能力(354),蜕化为咆哮和侮辱,或如海蒙最后的情形一般,成了全然的、动物似的沉默。人类创造城邦的智慧所带来的成果和对人的庇护(shelter)竟然不顾尸体,并有卫兵阻止人去埋葬;同时还把安提戈涅埋葬于荒凉之地。甚至合唱中人类对疾病(disease)的征服(363-64)也被风暴中(425)神降的灾祸("divine disease")所驳回,更严重的是,在这场对神的玷污中,整个城邦都因克瑞翁的"思想"和"理智"而受到了神的诅咒("is diseased")。

正如第一合唱所说,只有死亡是人类无法控制和逃避的(361),死亡是人类之伟大性的最彻底的试金石,也是人类对自身本质的最真实的断言。《安提戈涅》是凄凉而黑暗的,相比之下,《俄狄浦斯王在科

---

① 【译注】约公元前500~前440,希腊建筑设计师,通常被认为是西方的都市设计之父。他的城市设计思想反映了古希腊的民主政治和人本主义。

洛诺斯》[1]（*Oedipus at Colonus*）的结局则是辉煌的，在那里，英雄俄狄浦斯在呼唤死亡的时候，这种自发导引（self - guided）的运动使他发现了自身的巨大力量。然而在《安提戈涅》中，一种主动接受（self - accepted）的死亡则是戏剧史诗般美丽的原因之所在。安提戈涅用她英雄般的行为接受了死亡的黑暗，最完全地捍卫了人类的尊严；克瑞翁则是在与安提戈涅对等的悲剧性进程中变成了一个完全的人。伴随着安提戈涅的死亡，经由先知的黑暗和无助，克瑞翁的人性复苏了，他自己陷入了失败和苦难的包围之中，他遭到“不成文法”的惩罚，这未知的、不可知的“法”是每一个人作为必死者终有一天都必须面对的。在克瑞翁的遭遇中，他已经离开那个作为城邦之主宰的公众位置，变得寂寞、隔绝，悲惨也许胜过安提戈涅。

安提戈涅的世界观，对于其中所有的理想主义而言，从彻底的悲剧意义上说要比克瑞翁更加“现实”（“realistic”）。索福克勒斯笔下的生命生活在人类的尺度中，他知道人类生存的充分条件：这些条件就是接受拥有无限的、永恒权力的神，这就是这个宇宙的坚硬现实。

索福克勒斯从没说过接受这些条件是容易的。然而他似乎断言，人类不仅必须接受这种景况，而且必须找到力量来完成此事。克瑞翁尽管与《俄狄浦斯王》结局中的崩溃但依旧专横的俄狄浦斯完全不同，他没有杀自己，也不需要被放逐，但毕竟遭受并忍耐了苦难。

索福克勒斯欣赏人类的伟大，由此可见，他的确是那个时代的人，他是赞助雅典卫城（Acropolis）和帕特侬神庙重建的政治家，同时也是说出“人是万物的尺度”的思想家。但是，他是一位属于全人类的悲剧诗人，他深刻地知晓“人之为人”的条件，在所有人类的伟大中，都要涉及到不可改变的“物之所是”（the things that are）的实在性，亦即诸神。第一合唱被认为是人的颂歌，但索福克勒斯对人的赞美只有通过戏剧的整体才可以看出来。在另外一首合唱中，年长者唱道：“没有经历苦难和灾祸，伟大绝不会进入人的生活”。

---

[1] 【译注】索福克勒斯的最后一部作品，对俄狄浦斯后来的命运作了交待，俄狄浦斯后来流亡到雅典附近的科洛诺斯。

# 人，能否自救？

## ——读《俄狄浦斯王》[①]

肖厚国

> 什么动物，有时四只脚，有时两只脚，有时三只脚，而脚最多时最软弱。
>
> —— 索福克勒斯《俄狄浦斯王》

### 当神、人相遇时

斯芬克斯跳崖自尽了，因为俄狄浦斯破解了谜语。这宣告了人对神的胜利，在人的智慧和理性能力面前，神不得不为人让路，忒拜城也因此从斯芬克斯妖怪的肆虐中被解救出来。人与神的较量以神的死亡和人的凯旋而告终。伯纳德特认为："俄狄浦斯乃人的原型，其代表

---

① 作者在运用 Sophocles 的 *Oedipus The King* 时，参阅了罗念生先生的译文及注释，见《罗念生全集》（第二卷），上海人民出版社，2004。同时作者使用的英译本为 *Sophocles The Three Theban Plays*, trans by Robert Fagles, Penguin Classics, 1979; Seth Benardete, *Sophocles'Oedipus Tyrannus*, The Argument of the Action(Part I), ed by Ronna Burger and Michael Davis, Chicago&London/the University of Chicago Press, 2000。

了人类仅仅借助自身的力量摆脱命运的努力，因而实乃取代诸神的行动；俄狄浦斯的这种取代体现为对神谕的逃避和否定。"（Seth Benardete, *Sophocles'Oedipus Tyrannus*, p. 77）所以，俄狄浦斯逃避神谕的行动是他试图否定神谕进而否定诸神的过程。现在就让我们进入悲剧的情节中去阐明俄狄浦斯所代表的人类野心及其实现过程，这一过程从他逃离科林斯开始。

俄狄浦斯出生于忒拜，而在科林斯苍凉的大地上长大，他的出生和成长的经历本身就是抗争命运的象征，是唱给诸神与命运的一曲挽歌。作为科林斯的王子，生活富足而安宁，所以俄狄浦斯曾相信自己是命运的宠儿；然而家宴上一个醉汉的"呓语"使他踏上寻根之旅，于是瞒着父母（科林斯国王－养父）来到了皮托的德尔斐神庙求问自己的身世。俄狄浦斯并未获得所求答案，相反神谕说：

> 你命中注定要玷污母亲的床榻
> 生出一些使人不忍看的儿女
> 而且会成为杀死生身父亲的凶手。（Sophocles, *Oedipus The King*, 790－793）

这预言十分可怕，为了逃避神谕所言之事，俄狄浦斯再也没有踏上科林斯的归途。正是这一举动开始了他的取代行动。俄狄浦斯取代诸神的努力乃从取代父亲开始。俄狄浦斯说："在旅途中，我来到三岔路口，碰见一个传令官和一个坐马车的人……那领路人和那老者态度粗暴，要把我赶到路边，……在愤怒中我举起双尖节棍将那老者打下车来；我把他们全都杀死了。"（797－827）其实，那老者就是忒拜之王拉伊俄斯——俄狄浦斯之父。杀死老者是他取代行动的初步胜利。弑父扫除了他迈向权力之峰的障碍，于是他一路来到忒拜城外的山脚，用智慧战胜了为害城邦的斯芬克斯。忒拜人感恩俄狄浦斯而拥立他为忒拜之王，"忒拜的公民，无论老人还是小孩都把你当作天灾与人生祸患的救星，俄狄浦斯啊，你是我们全能的主……"（32－40）。俄狄浦斯仅靠自身的力量既拯救了自己，也拯救了忒拜城，这似乎预示着

人的全面胜利。[1] 人们陶醉在这胜利中,关于拉伊俄斯的古老预言渐渐地已经沉寂下来,[2]不被人注意了;人们不再朝拜奥林匹斯的庙宇,阿波罗到处不受人尊敬,人们对神的崇拜从此衰微(898－910)。俄狄浦斯被拥戴为忒拜之王,他统治下的忒拜象征着一种新的秩序,这一秩序乃人战胜神的结果,所以这是一个完全人为的世界;在这里,一切外在的东西,一切命运、诸神和偶然性是不存在的,因而它完全进入了人类谋划的范畴,似乎人类从此可以坐享繁荣。人在醉梦中将神遗忘!

然而,神与人的关系并未就此斩断,古老的神圣预言也并未就此丧失其权威性,发生在忒拜城的瘟疫重新将人类从醉梦中唤醒,于是,神、神谕的问题再次浮现出来,左右着忒拜城的一切(这表明人只有面临着不可解的苦难时,才会想起神来)。恰如宙斯的祭司所言,一场血雨腥风正威胁着城邦,要将城邦毁灭:大地含苞待放,田间的麦穗枯萎了,牧场上的牛成群地死去,妇女痛苦地流产,整座城市将变为一片荒凉,而幽暗的冥土里也充斥着悲叹和哭声(18－22)。这就是忒拜城所面临的灾难。忒拜城的灾难唤醒了人对诸神的记忆,诸神回到了人类生活中。于是,我们再次听到了人类对诸神的祈愿:“现在,俄狄浦斯,我们全体公民祈求你,或是靠天神的指点,或是靠凡人的力量,为我们指出一条生路吧。”(40－41)俄狄浦斯回应着人们的祈求,正是在这一回应中我们又一次“窥见”了俄狄浦斯取代诸神的野心:

> 可怜的孩儿
> 我不是不知道你们的来意
> 我了解你们大家的疾苦
> 可是你们虽然痛苦

---

① 如果俄狄浦斯不能破解谜语,他就要被妖怪吃掉。

② 忒拜城国王拉伊俄斯因没有儿子,便到德尔斐神庙去求问阿波罗。阿波罗说,他将有一个儿子,但自己会死在儿子手中。后来,他妻子伊俄卡斯忒果然生了一个儿子,为了逃避神谕,三天以后国王将婴儿丢在了喀泰戎山上。科林斯山的牧人将他带回了科林斯,交由没有嗣后的国王抚养。

我的悲痛却远远地超过了你们
你们只是为自己悲哀,不为他人
而我的悲痛却为着城邦,为自己,也更是为你们(58 - 63)

俄狄浦斯将忒拜公民称为自己的孩子,他的回应表明他只懂得生物学意义上的父亲和儿子,而对世代所具有的社会意义一无所知;他将自己视为忒拜公民的父亲,这样,他便以父亲身份取代了自己作为城邦之王的地位;这种替换具有深远的政治意义,意味着家庭取代城邦,父亲取代君王,它打破了政治领域与私人领域的界限(Seth Benardete,pp. 72 - 73)。后者取代了前者,从此,政治进入家庭而变为家庭事件或游戏。

忒拜城遭受瘟疫的打击,而这场瘟疫正是对俄狄浦斯所犯罪行的报应。神示说,忒拜城藏垢纳污,必须清除这污染(96 - 98)。这一污染就是乱伦和弑父。奥林匹斯神制定了最高的律条,这些律条禁止乱伦和弑父。在奥林匹斯神界,乱伦和弑父的禁令具有至上的效力,便是众神之父的宙斯也得遵守,这些律条赋予众神以力量和不朽,它确保着神圣领域的圣洁和永恒秩序(865 - 870)。乱伦是不法生育的范型,自古以来没有任何仪式和程序能使乱伦所生后代变为合法。俄狄浦斯的弑父不仅触犯了神圣戒条而成为亵渎神圣的行为,而且也成为一项政治行动。因为他的父亲乃忒拜之王,所以他的弑父娶母不仅使他取代了父亲的家庭地位,而且也取代了父亲的忒拜王的政治地位。这样,俄狄浦斯通过弑父这一简单的行动将父亲和君王的地位集于一身。所以,俄狄浦斯事件使弑僭成为一种犯罪(Seth Benardete, pp. 72 - 73)。因为在俄狄浦斯这里,弑君乃是弑父,而弑父为神法所禁止,这样弑僭(弑君)也就变为非法。

俄狄浦斯既是城邦之王,亦是城邦之父,所以他是一个彻头彻尾的公共的人。他倡导公开和透明性,没有给私人的和神秘的事物留下任何余地。他站在城邦之外,他是作为一个礼物而接受王位的。事实上他没有统治欲望,他出于纯粹的无私立场破解了斯芬克斯之谜。俄

狄浦斯从科林斯一路走来,对忒拜而言是一个"陌路人",[①]他立于一切党派之外而未受其污染(Seth Benardete,p. 73)。俄狄浦斯是洁净的,"有着神一般干净的起源和出身",他对城邦没有私人利益,所以像上帝一样平静而游离,这种超然性使他可能成为一切事物的尺度。俄狄浦斯是完全公共的(俄狄浦斯成了看管城邦的第三者,像《政治家》中宙斯时代退隐的上帝),当克瑞翁问他是否汇报了神示的答复时,他说道:"我将说给大家听,我为大家担忧,不单为自己。"(93 - 94)俄狄浦斯既不独属于公共领域,也不单属于私人领域,事实上他超越了它们,他像一个第三元素一样统一了城邦与家庭、公共与私人;城邦与家庭、公共与私人统一于俄狄浦斯就像人与自然统一于上帝。因此,俄狄浦斯说:"我的灵魂完全是为城邦、为自己、也为你们而悲哀。"(63 - 64)这样,俄狄浦斯就成了公共事物与私人事物的联结因素,政治与自然的纽带。在城邦之灾面前,俄狄浦斯的悲痛远甚于其他忒拜公民,之所以如此,乃因其他人的悲痛是个体性的,而惟有俄狄浦斯的悲痛是公共的,是一切个体性悲痛的总和。俄狄浦斯将自己视为城邦整体福祉的看管者和缔造者,恰如《政治家》中宙斯统治时代退回了望塔的神一样,从高处看护着人类(Plato, *Statesman*, 272d)。不,俄狄浦斯对城邦的统治更像是克洛诺斯时代诸神对人的放牧(Plato, *Statesman*, 271e - 272ab)。俄狄浦斯对自己进行了精心的改造,结果他成了这样一个人:他不像他所管理的任何人,根本不属于自己所代表的那一群,毋宁说,他是"多"之一。亚理士多德说:"'一'是数的起点,'一'是各级事物的开端,故而,一者乃数之始,数之准"。(Aristotle, *Metaphysics*, 1016b15/1021a10)对此,伯纳德特说得中肯而深刻:"俄狄浦斯虽然不是数,但却是一切数的原理与标准。"(Seth Benardete, p. 73)这样,俄狄浦斯就满足了最高原理的条件。赫西俄德意味深长地说,爱神是原始第一,是造物主,是一切事物所从出的原则(Hesiod, *Theogony*, 119 - 122),而在这里俄狄浦斯成功地将自己树立为万物原理。

俄狄浦斯对自己的成功塑造不仅运用于宇宙自然,而且也运用于

---

① 他看似一个陌路人,而事实上他是地道的忒拜本土人。

城邦。在前者,他逼迫斯芬克斯跳崖自尽,一如《安提戈涅》中歌队讲述的故事,国王莱卡格斯在愤怒中狂暴地攻击酒神狄奥尼索斯,逼着酒神跳入河里(Sophocles,*Antigone*,956 - 961);在后者,他用父亲身份取代城邦之王的地位,将城邦公民视为自己的孩子。俄狄浦斯是家庭的所有,集父亲、母亲和儿子的所有身份于一身,消解了父亲、母亲和儿子的三重性;同时他也是城邦的一切,他赋予自己完全的公共性。俄狄浦斯完全的公共性以及作为城邦统治者的唯一性使他无法容忍任何反对意见,他必得克服阻碍他的一切,因此,当先知特瑞西阿斯说"你就是城邦不洁的罪人"时,俄狄浦斯认为那是先知出于个人利益对他的指控(Sophocles,*Oedipus the king*,351/380/389)。

神说,是俄狄浦斯杀死了国王拉伊俄斯,他不仅杀死了国王,也杀死了自己的父亲;他既使自己成了自己的父亲,也使自己成了自己的儿子;不独如此,他也成功地实现了城邦之王和父亲的统一。俄狄浦斯用一桩罪行既违背了公共领域,也违背了私人领域(Seth Benardete, p. 73),打破了它们之间的界限。公共与私人、家庭与城邦的分野自公民社会兴起以来逐渐被确立起来,这种确立将政治从家族中拉出而走进城邦,而个体也随之摆脱血族复仇的连锁而进入个人责任领域。于是,政治便由家族而个人则从血族复仇中解放出来,从此获得自身的发展。从家庭到城邦、从血族复仇到个人责任,无疑使政治摆脱了家族的暴力形式和僭主对政治的独占控制。可见,公共与私人的分野解放了政治,使政治不再为阴郁孤僻、缺乏友爱精神的人所控制。所以,公共与私人、家族和城邦的分离突破了僭主用奴役和血腥暴力围困的政治,[①]不仅政治获得了理性的发展,而且人自身也成了一个负责任的自由公民。这样,我们在埃斯库罗斯的《欧墨尼得斯》(*Eumenides*)中发现,俄瑞斯忒斯(Orestes)出场时是一个满身血腥和罪行的部落男子,离场时则是一个自由公民。公民共同体要求公共与私人分离,它

① 相关论述也见林国华,《柏拉图的"叙拉古"与狄翁的"友谊"难题》,载刘小枫、陈少明主编:《经典与解释》(5),北京,华夏出版社,2005,第 157 - 158 页。

是一个言论代替血腥、决策行动代替复仇行动的地方。① 俄狄浦斯的弑父行为显明了其僭主式的野心，他使城邦退回到家庭，政治事务变为家庭纠纷，并且使政治复又带上血腥。在这里，我们可以看见俄狄浦斯弑父的必然性，因为僭主的统治必得充满暴力和血腥。于是，悲剧便从"谁杀了拉伊俄斯"转变为"谁生了俄狄浦斯，俄狄浦斯是否杀死了父亲"，如此俄狄浦斯的行为从一场政治阴谋演变为家庭犯罪，从较为简单的主题转变为一个复杂的事件(Seth Benardete, p. 72)。伊俄卡斯忒说："这地方正在遭受瘟疫，你们还闹私人纠纷，不觉得惭愧么？"(Sophocles, *Oedipus*, 635 – 636)伊俄卡斯忒的话显明，俄狄浦斯将忒拜的政治事件置换为家庭闹剧。俄狄浦斯的罪行瓦解了私人性的基础，这反映了他的暴虐本性，"其暴虐性在于他无视基本的自然分野，将私人的、自然的与公共的、法律的统一于一身。"(Seth Benardete, p. 79)他真是罪莫大焉，因为他的罪不仅违反了城邦政治的要求、家庭伦理的禁忌，而且更为严重的，是对神圣法则的触碰和亵渎。

俄狄浦斯使自己成了城邦的化身，正如先前所阐明的那样，俄狄浦斯的这种成功塑造出于他的陌生人身份，这种身份使他超然于城邦个别的党派利益之上，他对城邦是无私欲的。纵使如此，他仍然未能从欲望中彻底解放出来而成为一个光亮透明的人。在《斐多》中，苏格拉底盛赞真正的哲学家，认为真正的哲人灵魂在摆脱了身体的嗜欲和激情而获得的自由中得到净化(Plato, *Phaedo*, 64d)。他说，哲学家的德行是"超然乎种种情绪的一种净化。……那些涤过罪，得到启示的人将和诸神在一起。"(Plato, *Phaedo*, 69cd)然而，俄狄浦斯有一种压倒一切的激情，所以他无法达到神的境界而统一一切。他充满着愤怒，这种愤怒来自于化约万物的焦虑，他深深地感到自己缺乏那种能力(惟有神才有那种能力)，也正是这种愤怒使他粗暴地对待诸神，从而实践着对诸神的取代过程。在与先知特瑞西阿斯的对话中(他对先知的愤怒乃是对神的愤怒)暴露了自己的愤怒之情。

---

① (英)J. G. A. 波考克，《古典时期以降的公民理想》，载许纪霖主编：《共和、社群与公民》，吴冠军译，南京，江苏人民出版社，2004，第 32 页。

坏透了的东西,你的脾气跟石头一样冥顽不化。……谁听了你不尊重城邦的话,能不生气呢(334-336、339)?

俄狄浦斯对先知的愤慨完全出于城邦的考量,其表达了他对城邦公共正义的个人忠诚。事实上他的愤慨乃是对同质性的热情。在俄狄浦斯身上存在着一种化约的强烈冲动,他试图将一切事物化约至一个平面,消除其间的所有差异,直至只剩下他自己(Seth Benardete, p. 78)。这样,不难明白,俄狄浦斯的愤怒实出于削平一切差异的冲动;于是一切异质的事物在他那里必得毁灭。所以,他压制了城邦公民中一切异样的声音。可是,诚如伯纳德特所言,俄狄浦斯愤慨中所包含的绝对的化约主义导致了他弑父娶母的罪行,"我是我父亲的共同耕种人,共同耕种一块土地"(1362)。俄狄浦斯与父母同质,他既是伊俄卡斯忒的丈夫,也是她的儿子,既是安提戈涅的的父亲,也是兄长。他弑父娶母,摧毁了父亲、母亲和儿子的三重性,他不是父母的第三元素,他一个人自足地拥有这一切。在他存在的最深处,他是化约元素,万物既出于他,也复归于他(Seth Benardete, pp. 78-79),恰如赫西俄德笔下的爱神——厄洛斯。俄狄浦斯试图成为最高原理,他努力以愤怒来完成这一任务。

## 人为何胆大与妄为(hubris)?

俄狄浦斯解开了斯芬克斯之谜,人的知识战胜了神的智慧。斯芬克斯之谜乃人的存在之谜,经由俄狄浦斯革命性的举动,人的存在不再成为不可解的难题,而变得清晰和透明,从此人类生活可以完全纳入知识的筹划与控制范畴。阿伽门农的悲剧正在于他不解宇宙和存在之谜。从俄狄浦斯这里,人类似乎看见了依靠自身力量生存繁荣的希望。人类在智性上的成长助长了人对自身进步的信仰,这在俄狄浦斯身上以愤怒的形式反映出来。在人类对抗自然世界的理性能力日益增长的情形下,当神与人相遇时,神无路可逃。俄狄浦斯代表了正在成长中的人类,所以他的傲慢乃人的傲慢。人的这种傲慢事实上建

立在无知的基础上。赫拉克利特说,上升与下降之路是同一条路,然而人们通常对此毫无意识,所以人其实同时走在上升与下降的道路上,人的强大实为人的虚弱。让我们来到悲剧的开始去考察一下俄狄浦斯的力量吧。"在忒拜王宫的前院,挤满了人群,那是老卡德摩斯的现代儿孙,[①]整个忒拜城香烟缭绕,到处是求生的歌声和苦痛的呻吟"(4-9),"可以想见,虚弱的俄狄浦斯倚着拐杖出现在他们面前,那是权杖,是权力的象征,一根用来杀死其父的工具"(Seth Benardete, p. 71),正是凭借这一工具,俄狄浦斯铺平了通往忒拜之路。通往忒拜之路即是通往权力之路。伯纳德特认为:"这根木杖具有三重象征意义:俄狄浦斯虚弱身体的支撑、其政治地位的标志以及弑父的工具;前一种用法指示着他的虚弱,而后两种用法则是他力量的标志。"(Seth Benardete, p. 71)俄狄浦斯木杖的三重意义其实指示着同一事物,表明人的永往无前的力量来自于人的虚弱,或者说人所表现出来的力量正是人的虚弱(这暗示人之所以战胜神乃出于无知,出于缺陷,而不是因为人真正强大),俄狄浦斯不正是用自己的拐杖清除了通往忒拜城的障碍么![②]

俄狄浦斯之所以能解斯芬克斯之谜,原因在于他的缺陷将他置于人的类的特征之外,使他能够看清类的特征;俄狄浦斯从未反思他与类的差异(乖离),也不理解自己为什么能破解谜语(Seth Benardete, p. 75)。显而易见,俄狄浦斯解谜的能力源于他的缺陷,人的缺陷有时确能将人导向真理。俄狄浦斯是人的范型,他的缺陷就是人的缺陷。这表明,人的知识是有局限的,总是伴随着错误;惟有神才具备完善的知识,然而人无法获得神圣知识,因为诸神总是自我掩藏,奥林匹斯山云遮雾盖、群峰绵延,诸神栖息其间,神秘难解;同时人存在论上的自然本性也决定了人无力穿透神圣事物的深邃。人对事物是一知半解的,这表明人、神之间存在着深刻的差异(林国华《赫西俄德的立法诗:

---

① 卡德摩斯是俄狄浦斯的曾祖父,忒拜城的建立者。

② 为了避免被儿子所杀的宿命,俄狄浦斯降生后的第三天,其父拉伊俄斯派人将俄狄浦斯丢弃在山上。俄狄浦斯的左右脚跟被钉在一起,所以俄狄浦斯的身体是残缺的,他的名字即是烂脚跟的意思。

<劳作与时日>》，第 10 页）。不幸的是，俄狄浦斯既不了解人类知识的性质和局限，也不知道自己破解谜语的原因。俄狄浦斯的无知激发了他的傲慢，他质问先知特瑞西阿斯：

喂，告诉我

你何时证明过你是先知

那背诵谜语的妖怪在忒拜横行当道的时刻

你为何沉默不语，不救忒拜人于水火？

他的谜语并非任何过路人破得了的

那时正需要先知的法术和才干

然而你并没有借助鸟的帮助和神的启示

直到我无知无识的俄狄浦斯到来

不懂得任何鸟语，只凭智慧就破了那谜语

征服了为害作恶的妖怪（390 – 403）

俄狄浦斯对先知的责问表明，他对自己的知识（人类）抱有一种几乎崇拜的信心：他坚信，人类知识比神圣知识更有效，更能赋予人类以强大的力量。然而，诚如上述，俄狄浦斯的能力不仅源于他的缺陷，这种缺陷使他能站在正常的普通人之外无障碍地观看人类，而且也在于他自己就是其原型（Seth Benardete, p. 77）。所以，俄狄浦斯没有任何超人知识的支撑便解答了谜语，其实根本不像他所认为的那样——自己的知识（人类知识）具有超神圣般的纯洁性和开放性与穿透一切的力量。

在神的面前，俄狄浦斯是傲慢的，其傲慢曾逼得斯芬克斯跳下悬崖而自尽。可是，一个异常清楚的事实是，俄狄浦斯是无知的，正是他的无知导致了他的傲慢和胆大妄为。苏格拉底说，僭主犯下那些普通人只能梦想的罪行，其中之一便是乱伦（980 – 983）。普通人的梦想在俄狄浦斯那里成了实际行动。赫拉克利特曾言："对于那些醒着的人，存在着一个单一的、共同的世界，然而在睡梦中，每一个都转向一个私人世界（Heraclitus, *Fragments* 89）。"赫拉克利特的话清楚地表达了梦

境与现实的差别和距离,这种距离使现实排斥梦中的一切私人想象,并使后者在共同世界中的具体显现成为非法。梦境中的世界是一个私人世界,这个世界的存在本来具有合法性,因为完全在共同世界、在其他人在场的空间里度过自己的一生是浮泛的。[①] 人的存在深度恰在于对神秘领域的维持。可见,人的存在于某种程度上依赖于梦境这个黑暗的领域,但它必须被隐藏起来,因为它包含着一些人眼所不能见、人的认识所无法穿透的神秘事物。[②] 梦境中的东西只有留在梦中才有合法性。可是,俄狄浦斯总是醒着,欲将一切置于公共性的光亮之下,他的这种举动构成他建筑完全的公共性和化约一切的努力之组成部分,这激发起了他将万物——可见的与不可见的、世俗的与神秘的——投入光明世界的热望,使那些事物在那里现身而成为现实。因此,"一切梦中的不法欲望都在他身上实际地实现了,使他无视不属于公共领域的一切,俄狄浦斯完全被表象控制着"(Seth Benardete, p. 74)。于是,梦与醒对他而言乃一回事,这使其无知于理论与实践的区分。俄狄浦斯被表象左右着,在那气泡一般浮华的现象里他感到幸福无比;他的生活状态乃是人类生活境况的写照。人类始终生活在假象中,陶醉在幸福里而将歌队的警告遗忘。在人类面临灾难的当头(忒拜城发生瘟疫),那一度远去而沉寂了的歌声再度响起,萦绕在我们耳旁。歌队唱道:

凡人的子孙啊
我把你们的生命当作一场空
谁的幸福不是表面现象,一会儿就消失了
不幸的俄狄浦斯
你的命运,你的命运警告我千万别说凡人是幸福的(1186 - 1196)

---

① Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago&London The University of Chicago Press, 1958, p. 71.

② Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 62.

荷马也曾感叹道："凡人的生活就像树叶的聚落，凉风吹散垂挂枝头的旧叶"。[1] 对于凡人的命运，俄狄浦斯是无知的，因他被表象控制着。俄狄浦斯的无知使他大胆地化约一切、抹平一切差异。他不认识人的社会意义，他的无知导致他将全体公民视为自己的孩子。忒拜王宫前祈愿的人们分为三组：一组是小孩，一组为年老者——以祭司为代表，另一组为尚未成婚的青壮年，俄狄浦斯迷惑地站在祭坛前，他不解城邦公民谜一般的性情（Seth Benardete，p. 72）。祭司哀怨地恳求："啊，俄狄浦斯，城邦的君王，请看这些坐在你祭坛前的人都是怎样的年纪，有的无力高飞，有的是祭司，有的是青壮年。"（16－19）所有这些人此刻象谜一样呈现在俄狄浦斯眼前。"在严格的意义上，只有俄狄浦斯是人，一个在场的人。有两群人虚弱无力，另一群则比较强大，他们一道构成了斯芬克斯之谜的答案。那是一个变态而有缺陷的答案，因为年老者为祭司，两足直立的青壮年为单身男人。……妇女的缺席暗示着一种人类的世代困境。他的开场白表明，他只知道自己是生物学意义上的人父。"（Seth Benardete，pp. 71－72）俄狄浦斯不懂得这场瘟疫的意义，更看不见其中所包含的邪恶，而这邪恶之源近在咫尺。诚如前述，俄狄浦斯的缺陷使他区别于众人，将自己置身于外，这样他能看见远景，看清三种年龄的人，然而却妨碍了对自己脚下基础的认识。换言之，俄狄浦斯对自己是无知的，他不知自己的基础和根源之所在。这样，俄狄浦斯的知识与他自身身体发生了分离，这就是他的犯罪根源。他弑父娶母的罪行乃身体性的，显而易见，他的罪源于对自己身体隐私的无知，而那本来是可以经由自己的身体加以揭示的（Seth Benardete，p. 76）。在这里，我们惊诧于俄狄浦斯对自身的无知无觉，妻子伊俄卡斯忒反复描述了拉伊俄斯的模样与身材，一再强调俄狄浦斯与拉伊俄斯是多么相像呀，显然出于一个模子的铸造（742）。倘使俄狄浦斯对自身的形象了然于心，在通往德尔斐的三岔路口，他就不会对老者高举棍棒了。

俄狄浦斯说，他在一个三岔路口遇上了一队宫廷出游的车马，"我

---

① 荷马，《伊利亚特》，6. 146，陈中梅译，北京燕山出版社，1999。

举起棍棒将坐在车上的老者打下车来”。这老者就是拉伊俄斯——俄狄浦斯之父。对自己父母之无知导致了存在根源的缺席，故而俄狄浦斯乃偶然的产物，妻子伊俄卡斯忒问道：“人类为什么要害怕，偶然控制着我们，未来的事又看不清楚，最好随遇而安。”(977 - 979)正如伊俄卡斯忒所揭示的那样，既然偶然控制着我们，既然我们无法认知；那人类便是无条件的，还有什么可怕的呢？俄狄浦斯是机遇的儿子，他的存在的无条件性使他无所畏惧。俄狄浦斯生于偶然，成长于机遇，机遇使他认为自己是命运的宠儿，科林斯国王给了他一种优裕的生活；斯芬克斯之谜的解答和忒拜人的拥戴无不是偶然与机遇使然。然而正是偶然和机遇令俄狄浦斯坚信自己乃命运的主人。在机遇和偶然中，“俄狄浦斯丧失了分辨能力，看不见自己的根源，分不清自己的父母，这将他引向犯罪的邪恶之路。俄狄浦斯所犯罪行将自己连根拔起，将自身确立为自己的根源。俄狄浦斯完全是自由的，其自由的唯一条件乃是自己肿胀的双腿，它们差不多代表了俄狄浦斯本人，所以他本人成了自己自由的障碍。”(Seth Benardete, p. 79)于是，俄狄浦斯要实现彻底的自由，他必得铲除自己，在迈向取代神而成为最高原则的道路上，俄狄浦斯必然会将自己毁灭。俄狄浦斯的毁灭具有必然性，那必然性存在于对绝对自由的追求里，活跃在俄狄浦斯僭主野心的最深处。俄狄浦斯对无条件自由的追求正是其僭主野心的真实写照，他无力抗拒根植在他无根的存在深处的必然性，因而他也无法避免毁灭。

无根性催生了俄狄浦斯僭主，而这在根本上源于他的无知——对自己根源和本性的无知。所以俄狄浦斯为自己的无知所造就，同时亦为其所毁灭。俄狄浦斯乃人的范型，其代表了取代神的努力。人类的野心在自身理性力量日益增长的情况下不断膨胀，助长了对自身知识的迷信，人正走在取代神而自己成为神的道路上。① 俄狄浦斯对斯芬克斯之谜的破解以及对先知特瑞西阿斯的无礼辱骂即是对神及其知

---

① Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness, Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge/Cambridge University Press/1986, p. 58.

识的否定。俄狄浦斯对先知说:“别人有力量,你却没有;你既聋又瞎亦懵懂。……我无知无识的俄狄浦斯来了,仅凭自己就破了那谜语。”(370/390－394)俄狄浦斯的辱骂表明,在人类事务上先知依靠超自然的神的帮助是无济于事的,诸神并未赋予先知以任何力量;人只有靠自己,实践证明,人的智慧胜于神的知识。俄狄浦斯正是在否定诸神的过程中一步步地建构着人类万能的神话,这种建构首先指向自己的本源,弑父娶母将父亲儿子的身份集于一身,消除了家庭的异质性。俄狄浦斯的该项行动表明,人要成为神首先必须拔除自己的根源。为此俄狄浦斯杀死了父亲,同时这也为他迈向忒拜王位铺平了道路。这又将我们带到悲剧开始的那一幕,在那里俄狄浦斯将忒拜公民称为自己的孩子;孩子们为城邦命运而进行的祈愿转变为对父亲的诉求,于是政治复又进入家庭。在俄狄浦斯事件里,“城邦”始终缺席着,因为家庭已取代城邦,这样个人便取代了一切,因为俄狄浦斯乃家庭的一切,家庭的所有要素,父亲的、母亲的和儿子的,都发端于此,也复归于此。城邦与家庭的分野消失,公共与私人的界限被铲除,因为俄狄浦斯将梦境的变为现实的,一切梦境中的东西以及所有的私人想象在他那里都得到了明确的展示。神秘的东西被置于现实刺眼的光照下,世界失去了神秘性质(马克斯·韦伯称之为祛魅),俄狄浦斯就此获得了一个祛魅的、无差异的宇宙,人是这个宇宙中最高的、唯一起作用的因素与力量,所以这个宇宙也是一个完全人为的世界。俄狄浦斯的这一努力出于人类掌握自身生存与命运的强烈希冀,希望宇宙中不存在什么隐秘而不可测知的力量,那正是人类生活不幸的根源。经由宇宙的公开化,人的生命就会免除苦难、不幸、不可解之谜、冲突与不平等的折磨。

由此看来,“纯粹的人类似乎不仅需要神圣性的消失,而且也需要公共性与私人性之区分的瓦解。纯粹的人性,至少如俄狄浦斯所昭示的那样,将被证明为野兽”(Seth Benardete, p. 77)。这不禁让人想起《安提戈涅》中城邦之王克瑞翁的粗暴制作,克瑞翁的粗暴制作体现在对诸神的抛弃上,城邦在价值上变得荒芜。克瑞翁代表了人类野心,试图实现人类生存的自主与自足,然而他失败了,克瑞翁取代神的行

动以悲剧告终。柏拉图在《法律》中曾告诫过人类的泰坦本性(Plato,Laws,701)。人类的泰坦本性来自人类的形而上学起源,因为我们来自泰坦的灰烬,是泰坦的儿孙,它是恶的选择中天生的部分。柏拉图将人性中恶的那部分之所以称为泰坦本性,意在表明,无节制的人性会释放出兽性的、暴虐的力量(Plato,Statesman,273bcd)。在那一力量面前,人类会变得异常脆弱,会有死亡的危险。[①]

## 人,该如何自救?

俄狄浦斯刺瞎了自己的双眼。那是否定诸神的后果,这种否定出于自己的无知。神谕应验了,"神示早就明白无误地宣布,要把那杀人的凶手,那不洁之人摧毁,原来我就是那不洁的罪人"。神对他的惩罚乃毁目与挖眼。[②] 俄狄浦斯此刻感受到了命运的力量,他被沉默与黑暗包围着:

> 黑暗,可怖的黑暗呀
> 你来势汹汹,要将我吞噬淹灭
> 你似翻滚的巨浪、不可抗拒的海风,要将我粉碎
> 哎呀,痛苦席卷我整个心身
> 像锋利的匕首刺入每根神经(1313－1318)

他再次愤怒了,所不同的是,他将愤怒转向自己。自取双眼是对自己的愤怒,是对弑父娶母罪行的谴责,因而也是对化约一切的倾向的谴责。俄狄浦斯从科林斯的大地走来,他在科林斯长大,是"科林斯人",科林斯的大地是他的母亲,对忒拜城而言他是陌路人,这样他对忒拜公民怀抱无私精神,摆脱了本土性的狭隘与自私,这使他的存在

---

① (美)罗森,《诗与哲学之争》,张辉译,北京,华夏出版社,2004,第79页。

② 在埃斯库罗斯的 *Eumenides* 中,阿波罗对复仇女神说:尔等的去处乃是那审判的地方,砍剁人头、挖出人眼、切断喉咙、毁人阳刚、断送荣誉、肢解生命、飞石砸击等。复仇女神对家族内的犯罪行为进行报复,报复行为之一便是挖取眼睛。见 Aeschylus,*Eumenides*,185－190。

缺乏私人性维度。他似乎清洁而透明，因而仿佛是所有的人类重大使命、所有的英雄主义和所有的献身精神的化身。克瑞翁说，俄狄浦斯唯一的自然乃激奋，他有一种近乎疯狂的愤怒。这种愤怒实际上是人类兽性的发作，不仅危害城邦，而且也使其自身变得异常痛苦而难以忍受。人类的兽性发作是可怕而凶狠的，诚如克瑞翁所说的那样：

俄狄浦斯
你盛怒是那样凶狠
你让步也是如此的阴郁
……（674）

俄狄浦斯的愤怒是化约一切的冲动之表达。他的愤怒既是他僭主野心的写照，同时也反映出他意图控制一切而无法控制的、根植在存在深处的软弱。然而，存在的真理是，这个世界是一个包容一切的宏大宇宙、接纳万有的整全，精神与物理、自然性与神圣性彼此交融地存在着。俄狄浦斯呵退了诸神（逼斯芬克斯跳下悬崖），孤零零地站在这个复杂的整全面前，他惊惶失措了。于是，他愤怒。故而，俄狄浦斯的愤怒乃是人类对不可抗拒的命运、不可理解的整全的极端反应。俄狄浦斯的愤怒表明，事实上人类面对命运的不可理解性，就只有愤怒而已。正是在愤怒下，他开始了粗暴的制作，于是他犯罪、他亵渎神灵。他的对诸神的亵渎，他的罪行的不洁皆出于此。弑父娶母具有双重的意义：成为父亲和国王。于是乎，国王成为父亲，为父亲身份所取代；与此同时政治复归家庭而重新陷入僭主的重重围困。俄狄浦斯的罪行消解了城邦与家庭、公共领域与私人领域的差异性。俄狄浦斯清楚地了解城邦、政治社会与家庭、私人生活之间的紧张关系，这或多或少揭示了他对历史的识见。历史地看，城邦的兴起是以牺牲家庭这一私人领域为代价的，家庭领域一个显著特点在于，人们是在需要与匮乏的驱使下才共同生活在一起；而城邦则是一个自由领域。[①] 家庭乃

① Hannah Arendt, *The Human Condition*, pp. 29－30.

前政治现象,而城邦则是典型的政治之作,如此看来家庭比城邦更自然因而也更紧迫(Aristotle, *Politics*, 1252b10/15);赫西俄德的诗句表达得甚为真切:"先营其家,以安其妻;爰蓄牡牛,以曳其犁。"(Hesiod, *Works and Days*, 405)城邦对家庭而言,既是一种获得,也是一种剥夺;家庭对城邦的关系也是这样。家庭－私人生活具有一种剥夺性,之所以如此,原因在于他人的缺席,对他人而言他仿佛从未来到这个世界;[①]同时,家庭乃必然性的领域,是物质性的基础设施,充满着女人、奴隶、动物以及劳动工具,因而家庭总是与对女人、奴隶与动物的管理联系在一起,劳动以及劳动工具的使用乃家庭每日的要务(Aristotle, *Politics*, 1253a－1255b40)。它决定于我们生物性的生存需要,因而与必然性、束缚和限制等联系在一起。古代人认为,为取得生活必需品而从事的活动是奴役性的。倘使一个人的一生被耗费在为生活必需品而从事的活动上,那生存无疑是低下的。但如果一个人的全部生命都在他人在场的空间里度过,生命便会失去深度、严肃性以及神圣性。神圣的、严肃的事物必须隐藏起来,这就是为什么我们看到,在古代,宗教都是封闭在每一所房屋的四壁之内的,……所有的神,如家神、阴间神都被置于室内隐秘处,故而被称为隐蔽的神。这样,不难理解,家庭－私人生活的剥夺性在于他人的缺席及其奴役性质,而城邦－公共生活的剥夺性在于深度与神圣性的匮乏。换言之,单独而言,家庭－私人生活与城邦－公共生活对人来说都是不充分的,彼此都体现为一种欠缺。

正因为如此,阿里斯托芬不仅质疑城邦,而且也质疑家庭。根据阿里斯托芬的呈现,找乐子、祈求太平、享受生活,需要成功地反叛诸神,因为诸神是严酷无情的。所以阿里斯托芬阐明了自然与政治、诸神与人类之间的不和谐与紧张,他的喜剧更多地表达了一种从城邦到更自然的家庭的伟大诉求。[②] 可见,家庭比城邦更自然,而城邦则将自

① Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 58.

② (美)列奥·斯特劳斯,《苏格拉底问题》(第三讲),载刘小枫、陈少明主编:《经典与解释》(8),林晖译,北京,华夏出版社,2005,第27页。

身展现为远高于家庭和个人。[1] 俄狄浦斯的深刻洞见在于他意识到了家庭与城邦的差异及其相互剥夺性,这激发了他消除其差异的热情。他试图用一个第三因素来统一它们,然而,他的这种统一乃无分化的、无差别的统一。一个不可避免的结果是个别事物的消解,俄狄浦斯以愤怒来完成这一任务,他的愤怒染上了僭主式的暴力与血腥。

俄狄浦斯的化约主义使城邦政治成为家庭事务,政治依附于家族而由此失去独立性和自身的价值,这样他的个人悲剧就演变为城邦的悲剧,这是历史文明的倒退。我们也许还依稀记得埃斯库罗斯的悲剧《俄瑞斯忒亚》(三部曲)的故事,在那里人类经由智慧女神雅典娜的指引从家族复仇的困境中走出来而进入城邦,于是个人便摆脱了血族复仇的锁链,从家庭成员转变为城邦的自由公民。个人存在的目的不再是对家族义务(其中主要的义务是"以血还血、以牙还牙"的复仇义务)的履行,而是加入城邦致力于至善的追求。

俄狄浦斯努力削平一切、化约一切,希望人类生活中不再有异质性事物的冲突与不可解的难题。然而,俄狄浦斯削平一切的冲动导致了他的犯罪,他全然无视诸神,蔑视歌队的愿望,"我祈愿,诸神不要禁止对城邦有益的竞争"(879-881)。可是,自然之整全不是一,也不是同质的,而是异质的。这种异质性是本质上的异质性(智性异质性),它排斥一切化约倾向。智性异质性使得我们可以让事物各是其是,不再强求消除本质差异,混同万物。[2] 所以,宇宙的真理性在于事物是其所是、各安其位。对人类而言,为了很好地适应而不是对抗世界,一种恰当的方法是:一方面必须允许可接受的安全与稳定,另一方面必须容纳事物与价值的多元与丰富。俄狄浦斯整齐划一的处理不仅愚蠢,而且也丑陋、贫瘠,其以文明的发端为开始,而以野蛮为终结。在《安提戈涅》中,海蒙的建议发人深省:"真正的人类文明要求对神秘性和

---

① 亚理士多德认为,城邦的发生虽在时间上后于个人和家庭,但在本性上则先于个人和家庭,犹如全体先于部分,见 Aristotle, Politics, 1253a20。

② (美)列奥·斯特劳斯,《苏格拉底问题》(第四讲),载刘小枫、陈少明主编:《经典与解释》(8),洪涛译,第49页。

外在世界的特殊性的维持,需要一种对神秘事物的热情。"[①]在那里,先知特瑞西阿斯告诉我们,谨慎是弥足珍贵的。他的奉劝是,我们必须学会认识、掌握知识,由此来治愈认识上的疾病——愚蠢(Sophocles,*Antigone*,1050 - 1052);人类的这一疾病乃是掌控一切的焦虑和疯狂,以及由此而来的不虔敬和对神的亵渎。[②] 然而,俄狄浦斯并未汲取先知的教益,他病了,他的疾病在于他的无知。他的感觉是迟钝的,他的想象力之缺乏令人惊异。俄狄浦斯毫无诗意,反思能力也异常贫瘠,他有如柏拉图笔下的泰阿泰德,其数学知识建立在思之上,可是他认为知识是感性的(Seth Benardete,p. 81)。歌队称俄狄浦斯的认识和感觉同他的命运一般可怜(1374)。歌队向俄狄浦斯暗示,阿波罗能够阐明谁杀死了拉伊俄斯,可是俄狄浦斯警告他们,神不愿意做的事,无人能勉强(278 - 281)。歌队再一次暗示,俄狄浦斯应去询问先知(282 - 283)。俄狄浦斯的反应十分迟钝,一日不能阐明杀害拉伊俄斯的凶手,一日就无法确定俄狄浦斯的身份。无庸讳言,悲剧的中心主题是要找出杀害拉伊俄斯的凶手,以清除城邦之害,原来杀害拉伊俄斯的凶手就是俄狄浦斯自己。这样,揭示悲剧的主题就从"对杀人凶手的查找"转变为"对俄狄浦斯身世的阐明",于是俄狄浦斯自身变成一个难解之谜。俄狄浦斯是偶然性的产儿,不是人的理念而是他的起源是斯芬克斯之谜。俄狄浦斯的根源问题(身世问题)意义深远,因为它象征着人的存在之根本问题,其表明,倘使人类不追问和恰当地回答那一问题,生活注定是悲剧性的;因为人的起源问题的解答涉及着一个宏大的宇宙论命题,它要求我们直面"存在或不存在"的根本奥秘。于是,"人,认识你自己"便成为了永恒的人类课题,对这一课题的思索与解答也就成为人自我拯救努力的组成部分。我们该如何递交这份答卷呢?

俄狄浦斯是一个谜,他不了解自身,不知道自己从何处来,往何处去;他不解宇宙和存在之谜,所以他愤怒。他在愤怒中刺瞎了双眼,大

---

① Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 81.

② Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 79.

声嚷道：

你们再也看不见我所受的灾难
我所犯的罪恶
你们看够了不应当看的人
你们从此将黑暗无光
……
我是诸神所弃绝的人，
是不洁母亲所生的儿子，
哎呀，我父亲的共同播种人（1270－1274/1363－1365）

俄狄浦斯意识到了自己所犯下的罪行，他深深地被耻辱感撕扯着。他重获私人意识，正是从这里，曾经被他消解了的私人领域开始恢复，一切眼所不能见的以及神秘的事物复又获得了藏匿之所。克瑞翁告诉他："如果你不尊重凡夫俗子，也得尊重养育万物的太阳神赫利俄斯，为此不要把大地、神圣雨露和阳光所厌弃的污染，赤裸裸地暴露；快把他带进宫去，只有亲属才能看、听亲属的苦难，只有这样才是神圣的。"（1424－1431）城邦弃绝了俄狄浦斯，他再也看不见城堡、塔楼、神圣的偶像，他从公共领域放逐，于是一切曾被他消解的事物，公共的与私人的、城邦的与家庭的，在此刻重又复归从前的模样；公共领域与私人领域的二元对立复兴了（Seth Benardete，p. 80）！只有这样，才能恢复对诸神的尊重，同时也才能恢复对人的尊重。在悲剧中，我们看见俄狄浦斯傲慢地上升，然而他在那高处无法自持，纵使那肿胀的双腿竭力地支撑着他整个身体，结果依然跌落进兽性的暴力里而沉落于命运不幸的谷底（873－879）。

俄狄浦斯代表了典型的人性。俄狄浦斯的故事表明，人的本性就是反抗诸神，打破神法，这是人兽性的自然倾向，人类总是与野兽为邻。在复杂的自然整全面前，人总是寻不到人生的抚慰，于是孤独、惶惑，最后愤怒。俄狄浦斯的人生沉浮告诉我们：人无力自持，无法摆脱诸神而注定要生活在神人共在的世界，这是宇宙的铁律。人试图摆脱

诸神而自救的企图与努力荒谬而徒劳。神谕说，拉伊俄斯将被自己的儿子所杀；俄狄浦斯将弑父娶母；杀害拉伊俄斯的凶手在忒拜的出现将给忒拜带来瘟疫。这一切最后都应验了，俄狄浦斯并未逃脱神谕指示的命运。我们从《俄狄浦斯王》中感受到了诸神与命运的威力，然而，这一感受令人困惑不已，因为神谕终究要实现、命运注定要降临，无论我们是否行动以及怎样行动，结局只能是死亡。要恰切地解答人的命运难题，只有等待哲学的到来。

俄狄浦斯是无知而傲慢的。无知和愤怒使他胆大妄为：逼神跳下悬崖、亵渎诸神，弑父娶母以及对城邦的僭主式的野心。我们或许依稀记得，在《安提戈涅》中，歌队讲述了国王吕库古(Lycurgus)的故事。吕库古在愤怒中狂暴地攻击酒神狄奥尼索斯，逼着酒神跳入河中，酒神因此向他报复，使他在疯狂中用斧头误杀自己的儿子，这杀人罪使他的城邦发生瘟疫，最后自己也死于非命。吕库古亵渎酒神，所以必得死亡(Sophocles, *Antigone*, 955 - 958)。俄狄浦斯注定要毁灭，因为他的无知导致他亵渎诸神，宙斯曾通过赫尔墨斯正告人类："你们不是不知不觉，就是因为愚蠢，终将被卷入解不开的灾难的罗网里。"

俄狄浦斯犯了乱伦罪，这一罪行瓦解了父亲、母亲和儿子的三重性，同时也消解了城邦与家庭的分野。禁止乱伦乃宇宙的神圣律条，它阐明了一个宇宙真理，代表了一种新的宇宙秩序。换言之，新的宇宙秩序的形成仰赖于乱伦的禁令。让我们简单地回顾一下赫西俄德的宇宙起源论。赫西俄德的宇宙起源充满了血雨腥风，始于暴力与杀戮。宇宙乃力量的产物。根据赫西俄德的《神谱》，宇宙开始于 Chaos(卡俄斯)与 Gaia(大地该亚)。在那时(初始)他们从自己身上孕育出后代，生育不经由性的交合。经由该亚的生育努力，世界的舞台逐渐搭建了起来，然而宇宙作为一个规范的结构尚未成形，因为大地该亚被儿子乌拉诺斯所占据。儿子乌拉诺斯(天空)始终覆盖在母亲身上而与母亲不断地生育(Hesiod, *Theogony*, 132 - 161)。大地母亲苦不可言，天与地纠缠在一起开启不出方向和结构，所以世界呈现为混沌，终于克洛诺斯(天与地的儿子)挥舞砍柴刀将覆盖在大地身上的天空神乌拉诺斯由大地处劈开(Hesiod, *Theogony*, 161 - 191)，这一暴力行动

具有决定意义的宇宙论后果,从此天空永远离开了大地,天与地的分离使结构就此形成,这就是秩序;这是一种解放性和拯救性的行动,然而,这行动本身却是滔天大罪,是对父亲－天神的造反。[①] 经由克洛诺斯的一记刀砍,斗争、暴力、欺诈和复仇便进入了世界的舞台,仿佛众神间以权力等级以及能力差异为基础的宇宙秩序只能仰赖于暴力与罪恶。[②] 这是一个古老的宇宙秩序,其属于旧神的以暴力为基础的体系。克洛诺斯的弑父行为会遭受同样的报复。克洛诺斯错了,其错误在于把反叛和无序看成了秩序的基础。[③] 宇宙历史在这里再一次重演,宙斯开始了对其父克洛诺斯的复仇行动,克洛诺斯被打败,世界秩序重新建立(Hesiod,*Theogony*,697－766)。宙斯成了新的世界秩序的君王。赫西俄德在《神谱》里讲述了天界的秩序形成过程,途经新旧两种秩序的更替。这样,我们便看到天界的两种不同的秩序或王朝,看到了以暴易暴的规则,然而以暴力和杀戮为基础的秩序形成规则在宙斯时代便告终结,于是,以宙斯为代表的新秩序和新道德取代了以克洛诺斯为代表的旧秩序和旧道德。权力与暴力就此分手。然而,无论如何,天与地必须分离,否则将是混沌一片。宇宙秩序的形成仰赖于天与地、儿子与母亲的分离,恰如乌拉诺斯事件所揭示的那样,天与地的混为一谈必将导致暴力的离析,权力就会与杀戮携手,政治与秩序的形成就会不可避免地充满血腥。

天界的秩序乃人间秩序的范型。如果说克洛诺斯以弑父与无序确立秩序的努力是错误的,那同样,俄狄浦斯也错了,他的错误正在于将暴力与杀戮作为秩序的基础。《神谱》不仅讲述诸神而且也讲述人的起源。原来,人与神竟有相同的本源,神、人共用一个形象。人类来自于潘多拉(Pandora),而她是诸神以自己的形象为模型的技艺制作(Hesiod,*Works and Days*,570－573),所以人只能从诸神那里去描画、想象与追求自己的形象。是诸神给了人以形象,“对乱伦与弑父的禁

① (法)让－皮埃尔·韦尔南,《神话与政治之间》,余中先译,北京三联书店,2001,第291页。

② (法)让－皮埃尔·韦尔南,《神话与政治之间》,第283－292页。

③ (法)让－皮埃尔·韦尔南,《神话与政治之间》,第295页。

令意味着人不应超越诸神而去寻求自身那不稳定的因素；如果那样做了，人类将发现自己的后代与卡俄斯［Chaos 混沌］为伍，无边的黑暗与万有混同”(Seth Benardete, p. 82)。然而，如同天与地必须分离一样，人与神也必须分离，因为，相对于诸神，人是低贱的，纵使他分享着神圣的形象、有着诸神的影子。人的低贱源于他自身的质料本性。潘多拉乃泥土与技艺之作，潘多拉的泥土来源决定了人类是肮脏的、很不起眼的东西，无法具有诸神般的光辉形象。这样，人仅仅相似于神，可是诸神的高超技艺掩盖了其作品的泥土本性(earth)，以致于使厄比米修斯神人难辨。[1] 这激起了人不切实际的想象与欲望，以为自己就是神。然而，人不是神，永远达不到神圣的高度，所以神与人必须分离。赫西俄德强调人的真实本性(Hesiod, *Theogony*, 572)，意在正告世人要清楚地“认识自己”，以免神、人混淆。

这样，神圣者属于天界，对于天外存在，人只能仰视并从那里承接一丝光亮。诸神与日月同辉，事实上，在柏拉图那里，诸神就是天上的灿烂星辰(Plato, *Timaeus*, 38cd)。因而，人的光辉仅仅是诸神不朽光辉的短暂反映。这就是神、人之间的距离，它排斥任何化约企图。于是乎，神圣的应归神圣，俗界的当归俗界，赫西俄德宇宙创世论的真理性在于上界与下界、天与地以及公共与私人的分离。万有出于奥林匹斯诸神的创造，所以宇宙有着神圣的起源，这一起源确保着人性，规定着人的形象。俄狄浦斯的所作所为则违背了这一神圣规则，他使万物混同，其结果是诸神消失，人取代神。俄狄浦斯取代神而将自己塑造为最高原理，试图从诸神手中接过过于宏伟的事业，人显然不具备那种神圣的宇宙品质。

赫西俄德给人类的基本教诲是：人来自于无价值的泥土，凡人的肮脏必须隐藏起来，不为神所见(也见林国华《赫西俄德的立法诗：<劳作与时日>》，第 10 页)。神用高超技艺制作潘多拉，目的是要掩饰

① 厄比米修斯(Epimetheus)乃普罗米修斯之弟，潘多拉的魅力迷惑了厄比米修斯而把潘多拉接到自己的家中，并娶为妻子。经由这桩婚姻，潘多拉走进了人类世界，两性生殖就此开始。所以潘多拉乃人类母亲的形象，是人的起源，见 Hesiod, *Theogony*, 571－600。

自己作品的缺陷，因为诸神永不与低贱、肮脏和丑陋为伍。所以，奥林匹斯神殿金碧辉煌，诸神总是醉卧于清泉花丛（Hesiod，*Theogony*，1－10；也见 Plato，*Symposium*，203bc）。人是神的影子，他所看见的也只是神片面形象，这样人的知识必得仰赖神的智慧。

人是诸神的技艺之作。我们从神那里获得了生命，人的生命乃神赐的礼物，为此人必须对神永怀感激和敬畏之情，于是，

> 在《俄狄浦斯在克洛诺斯》里，我们便看见俄狄浦斯走向他生命的终点时，来到了陡峭的铜阶门槛前，那门槛深深地扎根于大地（1590－1591 行）。那正是赫西俄德所说的起源——大地与海天的尽头。就在俄狄浦斯消失后，但见雅典城邦之王忒修斯向大地和诸神的奥林匹斯山献礼（1653－1655 行）。（Seth Benardete，p. 82）。

（作者单位　西南政法大学法研所）

# 《春秋公羊解诂》的性质

张洪胜

何休的《春秋公羊解诂》(简称《解诂》)是经学史中一部重要的作品,我们要理解《公羊传》思想就不可不读此作品。既是如此,一个重要的问题是:我们应如何着手理解《解诂》的思想?我的看法是:先要弄明《解诂》的性质。弄明了《解诂》的性质后,我们才可以循正确的方向理解《解诂》的思想。①

可是,学界并未对《解诂》的性质作深入的分析,本文经分析后得出如下结论:《解诂》是一部论战性作品,而不是注释性作品。

## 一、书名释义

我们可从《解诂》的名称入手。如果我们相信作者不是任意及胡乱为其著作命名的话,我们就要探究它的含义。《春秋公羊解诂》这名称有没有特别的含义呢?要解答这问题,就要与何休其它的著作名称

---

① 我们要注意:一部作品的性质并不一定等于这作品的写作形式。例如,卢克莱修《物性论》的写作形式属于诗歌的类别,但其性质却属于政治哲学的类别。混淆了这个区别,我们将不能明白《物性论》的思想。详参 James H. Nichols Jr. 著、溥林译:《伊壁鸠鲁主义的政治哲学》(北京:华夏出版社,2004)。同理,《解诂》的写作形式也不一定等于其性质。

作一比较。

依据《后汉书·何休传》,何休曾作《春秋公羊解诂》、《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》,注训《孝经》、《论语》、《风角》及《七分》,又以《春秋》驳汉事六百余条。当中被明言的著作名称只有《春秋公羊解诂》、《公羊墨守》、《左氏膏肓》及《谷梁废疾》,而没有明言何休所注训的《孝经》、《论语》、《风角》及《七分》这些著作的真实名称,也没有明言何休以《春秋》驳汉事六百余条之著作的真实名称。然而,根据《后汉艺文志》,[①]何休的注训作品被称为《论语注》、《孝经注》、《六日七分注》及《风角注》,而《隋书·经籍志》及《新唐书·艺文志》均称其以《春秋》驳汉事的作品为《春秋汉议》。在第三章已提及,按《隋书·经籍志》之记载,何休除了作《春秋汉议》外,又作《春秋公羊谥例》、《春秋公羊条例》及《春秋议》,《通典》亦记载何休曾著《冠仪约制》。

据上,我们大概知道《春秋公羊解诂》、《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》、《论语注》、《孝经注》、《六日七分注》、《风角注》、《春秋汉议》、《春秋公羊谥例》、《春秋公羊条例》、《春秋议》及《冠仪约制》是何休的全部著作,共十三部。但是,我们是否可以肯定这些著作的名称就是它们真实的名称呢?有些可以肯定,有些则很难断定。当中的困难有二:第一,某些著作的名称在不同时代有不同的命名;第二,有些著作的名称是近人所命名的。

先看第一个的情况。《春秋公羊解诂》在《隋书·经籍志》中还被称为《春秋公羊解诂》,在《旧唐书·经籍志》中则被称为《春秋公羊经传》,而《新唐书·艺文志》称之为《公羊解诂》,《宋史·艺文志》将之简称为《公羊传》,余仁仲万卷堂刻本(简称余本)则称之为《春秋公羊经传解诂》。宋代及其后,《春秋公羊解诂》多被称作《春秋公羊经传解诂》,采用余本的各版本亦称之为《春秋公羊经传解诂》。

至于《谷梁废疾》,在《隋书·经籍志》及《旧唐书·经籍志》中均被称为《春秋谷梁废疾》,而在《新唐书·艺文志》中将之改称为《谷梁

---

① 本文所采用的版本是姚振宗:《后汉艺文志》(上海:上海古籍出版社,2002)。

废疾》。同样地,《左氏膏肓》在《隋书·经籍志》及《旧唐书·经籍志》中均被称为《春秋左氏膏肓》,但在《新唐书·艺文志》及《宋史·艺文志》中被改称为《左氏膏肓》。

而《公羊墨守》在《隋书·经籍志》及《旧唐书·经籍志》中均被称为《春秋公羊墨守》,但在《新唐书·艺文志》中却被简称为《墨守》。

简括而言,《公羊墨守》、《左氏膏肓》及《谷梁废疾》在《隋书·经籍志》及《旧唐书·经籍志》中各被加上"春秋"二字,变成了《春秋公羊墨守》、《春秋左氏膏肓》及《春秋谷梁废疾》。

至于在《隋书·经籍志》中被提及的《春秋公羊条例》,在《旧唐书·经籍志》中被称作《春秋公羊条传》,在《新唐书·艺文志》中被称为《公羊条传》;而《春秋汉议》在《旧唐书·经籍志》中被称为《何氏春秋汉议》,但在《新唐书·艺文志》中又被称为《春秋汉议》;而《春秋公羊谥例》在唐代被徐彦(有学者认为徐彦应是六朝的人)称为《文谥例》(马国翰又称之为《春秋文谥例》)。

以上是根据一些学界公认的重要文献或注疏追查而查考出来的。尽管《春秋公羊解诂》、《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《谷梁废疾》、《春秋汉议》、《春秋公羊谥例》及《春秋公羊条例》名称在不同的时代略有不同,但我们还是较有信心相信它们是原本的名称,因为它们分别都是《后汉书·何休传》及《隋书·经籍志》的命名,而《后汉书》及《隋书·经籍志》分别只离何休约二百年和四百年,其可信度非常高。基于同样的理由,我们亦可相信《隋书·经籍志》所提及的《春秋议》亦是其原本的名称。至于《通典》所提及的《冠仪约制》,我们亦大可视之为原本的名称,因为《通典》离何休也大概只有五百年。

可是,对于《论语注》、《孝经注》、《六日七分注》及《风角注》这些著作的名称,我们就很难有信心确定它们是其原本的名称了。一方面,《后汉书·何休传》没有明言它们的真实的名称,而且由于它们早已散失,古代的经籍亦无提及,这对我们确定它们原本的名称构成严重的困难;另一方面,它们虽是《后汉艺文志》的命名,但《后汉艺文志》是清人姚振宗(1843－1906)所撰的,已与何休相隔了约一千九百年,我们很有理由怀疑其真确性。而且,即使残存的《论语注》,近人及

现代学者也对之有不同的命名。例如，王仁俊(1866 - 1913)的《玉函山房辑佚续篇》称之为《论语何氏注》；龙璋(生卒不详)的《小学搜佚下编补》称之为《何注论语》；[①]张广庆则称之为《论语注训》。[②] 虽然我们不能确定《论语注》、《孝经注》、《六日七分注》及《风角注》的原本名称，但我以为由于《后汉书·何休传》曾说"(何休)又注训《孝经》、《论语》、《风角》、《七分》"，所以将它们命名为《论语注》、《孝经注》、《六日七分注》及《风角注》是颇为合理的，然而，它们仍是现代人的命名，不能确信。事实上，张广庆就认为《六日七分注》及《风角注》应该称为《风角七分注训》，不应一分为二。[③] 但无论如何，有一件事我们还是可以肯定的，就是它们的性质乃属注释性，因为《后汉书·何休传》对它们的描述采用了"注训"这字眼。

确定著作名称是重要的，因为不论古今，著作名称或多或少地展现了著作的性质，这与作者著述该作品的意图有一定的关系。尽管我们不能确定何休某些著作的名称，但大体上我们还可得以窥见何休著作的性质。仅从何休著作名称的字面意思来看，它们大致可被分为三大类，分别是注释性的、阐理性或评论性的、论战性的。《春秋公羊解诂》、《论语注》、《孝经注》、《六日七分注》、《风角注》属于注释性的；《春秋公羊谥例》、《春秋公羊条例》、《春秋汉议》、《春秋议》及《冠仪约制》属于阐理性或评论性的；而《公羊墨守》、《左氏膏肓》及《谷梁废疾》则属于论战性的。可是，我将要说明这个分类是错误的。错误的原因主要不是由于我对第二类作品的归类是否恰当的问题(如按其实质来说，第二类作品中的某些作品如《春秋汉议》可能应被归类为论战性的，因为《后汉书·何休传》明言何休着此书之目的是"驳"汉事的，所谓"驳"，乃有论争的涵义)，而是按其实质来说，《春秋公羊解诂》根本就不应被归类为注释性的作品，而应归类为论战性的作品。为了说

① 据《中国丛书综录》查得。我所用版本是上海图书馆编：《中国丛书综录》(上海：上海古籍出版社，1982 - 1983)。

② 张广庆：《何休春秋公羊传解诂研究》(台北：台湾师范大学国文所硕士论文，1989)，页 15。

③ 同上。

明这一点，我们只要阐明《春秋公羊解诂》、《公羊墨守》、《左氏膏肓》及《谷梁废疾》这四部著作名称的字面意思，从而比照它们的性质就足够了。

就《春秋公羊解诂》而言，“解诂”就是以今言来解析或分析古言古义的意思，《春秋公羊解诂》的字面意思就是以今言来解析《春秋公羊传》之辞句。依这个意思，卢鸣东的说法，即“顾名思义，《解诂》为解释古辞异字之作，故可视之为训诂传著”[①]是对的。《春秋公羊解诂》这名称业已表明《解诂》的性质是注释性的。

至于《公羊墨守》，“墨守”就是墨翟守城不能被攻破的意思。当何休用《公羊墨守》这名称来为他这部著作命名的时候，其字面意思就可喻指公羊高或《公羊传》如同墨翟守城那样，是牢不可破的。按其字面意思，《公羊墨守》是一部具有强烈战意的作品，而不是一部注释性作品。

至于《左氏膏肓》，“膏肓”的意思是指称难治的重病，《左氏膏肓》这名称具有挑战性，是直接攻击《左传》的，因为它喻指《左传》的观点站不住脚，像死人一般，不能存在。对《左传》学者来说，这怎么可能不视之为一种挑战及攻击呢？所以，如《公羊墨守》那样，《左氏膏肓》也是一部具有强烈战意的作品。

至于《谷梁废疾》，“废疾”，其意指肢体、器官或其功能有严重的缺陷，即今天所谓的“残疾”，《礼记·礼运》有曰：“矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养。”而《周礼·地官·族师》亦曰：“辨其贵贱、老幼、癈[②]疾可任者。”对之，贾公彦疏曰：“癈疾，谓癈于人事疾病，若今癃不可事者也。”[③]《谷梁废疾》喻指《谷梁传》如人患了废疾，已如废人，难于复起，

---

① 卢鸣东：《<公羊传>何休注礼说研究》（香港：浸会大学中国语言文学系博士论文，2000），页24。卢鸣东亦云：“广义来说，《解诂》训释之内容主要有三方面，除了古今异字外，亦包含典章礼制和礼义内涵，以及补充详释《春秋》之史实。”（同上）这是考察了《解诂》内容后的说法，不再是《春秋公羊解诂》这名称的字面意思了。

② 《说文解字》曰：“癈，固病也。”段玉裁注曰：“癈，犹废；固犹锢，如瘖、聋、跛、躃、断者、侏儒皆是。”

③ 李学勤主编：《十三经注疏·周礼注疏》（卷上）（标点本）（北京：北京大学出版社，1999），页308。

这个喻意亦即间接地喻指《谷梁传》不应立于官学。如此的说法,对谷梁一家来说就是一种攻击,他们又怎么不会视之为一种挑衅,进而作出反击呢?所以,犹如《公羊墨守》及《左氏膏肓》,《谷梁废疾》这名称也表示其性质不是注释性的,而是论战性。

从上述的解释中,我们便可知道《春秋公羊解诂》这名称的字面意思是注释性的,完全不像《公羊墨守》、《左氏膏肓》及《谷梁废疾》那样所具有的论战味道。那么,我们是否就此可以认定《解诂》纯是一部注释性的作品呢?不能!因为何休在序言中清楚地向我们表明《解诂》是一部论战性的作品,当我们看罢序言,就立刻会认同《解诂》将会具有强烈的论战性质。或者,换另一个角度说,假如《解诂》的外表是一部注释性作品的话,则其实质上是一部论战性的作品。这一点将对我们了解《解诂》的意图及如何解读其思想尤为重要。

## 二、释序言

关于《解诂》的性质,序言给了我们无比重要的提示。为了便于详细而深入研究序言,现将其文全引如下:

> 昔者,孔子有云:"吾志在《春秋》,行在《孝经》。"(语出《孝经钩命决》)此二学者,圣人之极致,治世之要务也。传《春秋》者非一,本据乱而作,其中多非常异义可怪之论,说者疑惑,至有倍经任意,反传违戾者。其势虽问,不得不广,是以讲诵师言,至于百万,犹有不解,时加酿嘲辞,援引他经,失其句读,以无为有,甚可闵笑者,不可胜记也。是以治古学,贵文章者,谓之俗儒,至使贾逵缘隙奋笔,以为《公羊》可夺,《左氏》可兴,恨先师观听不决,多随二创。此世之余事,斯岂非守文持论、败绩失据之过哉?余窃悲之久矣。往者略依胡毋生条例,多得其正,故遂隐括使就绳墨焉。

以上二百零七字将为我们揭示《解诂》的性质。囿于《解诂》的结

构,何休不可能在其释经及传的地方向我们说明或暗示其作《解诂》的动机,惟一可以表白的地方就在序言。序言之重要性,犹如了解《解诂》意图的灯塔或地图,所以我们绝对有必要详细而深入地阐明其意思,而徐彦的注疏在这方面将给予我们极大的帮助。

序言以汉儒心目中的圣人孔子的说话开场。我们首先要留意的是,孔子的说话并不是出自在宋儒心目中地位崇高的《论语》,而是出自《孝经》纬书之一的《孝经钩命决》。这不仅因为前者未载而后者载之,且有别的原因。在西汉末及东汉时期,因为赢得朝廷的尊崇,"谶书的权威超过了五经和《论语》,纬书的权威超过了汉代人的传、说、记和章句。"①《论语》在汉代处于什么位置?"在汉代以经学为核心的儒学体系中,《论语》等著作往往被看作是六经的传记,具有辅翼六经的作用,这从《论语》常常被称作《传》、《记》、《语》中可以反映出来。"②例如,《史记·封禅书》有云:"《传》曰:'三年不为礼,礼必废;三年不为乐,乐必坏。'"(出自《论语·阳货》)又例如,《法言·至孝》云:"吾闻诸《传》:'老则戒之在得。'"(出自《论语·八佾》)再例如,《后汉书·邳彤传》有云:"《语》曰:'一言可以兴邦。'"(出自《论语·子路》)以传、记及语来代称《论语》,均显示《论语》的地位在汉代的地位只等同于传、记及语的地位而已。由此可见,作为纬书的《孝经钩命决》之地位超过《论语》,引述《孝经钩命决》之言毫无疑问更有权威性。

序言由孔子之言引出《春秋》及《孝经》,并明言此二经乃为孔子至诚之作。徐彦疏曰:"致之言至也,言圣人作此二经之时,尽己至诚而作之,故曰圣人之极致也。"③惟至诚者方能为天下定立纲纪,《礼记·中庸》有曰:"唯天下至诚,为能经纶天下之大经,立天下之大本,知天地之化育。夫焉有所倚?"郑玄注曰:"至诚,性至诚,谓孔子也。大

---

① 王葆玹:《今古文经学新论》(北京:中国社会科学出版社,1997),页 72。

② 姜广辉主编:《中国经学思想史》(第一卷)(北京:中国社会科学出版社,2003),页 611。

③ 李学勤主编:《十三经注疏·春秋公羊传注疏》,同上,页 3。在释序言中所引用的徐彦之言皆出自前揭书页 3-7,下不再注,以省注释。

经,谓六艺,而指《春秋》也。大本,《孝经》也。”[1]而朱熹注曰:“经、纶,皆治丝之事。经者,理其绪而分之;纶者,比其类而合之也。经,常也。大经者,五品之人伦。大本者,所性之全体也。惟圣人之德极诚无妄,故于人伦各尽其当然之实,而皆可以为天下后世法,所谓经纶之也。”[2]此二经既为圣人至诚之作,故应为治国者之最所重,治世之要务也,因为按徐彦疏言:“凡诸经艺等皆治世所须,但此经或是惩恶劝善,或是尊祖爱亲,有国家者最所急行。”或者说,《春秋》载孔子褒贬之法,《孝经》载人伦之法,此皆为治国者之最所需。《石台孝经·序》曾引《孝经纬》云:“孔子曰:‘欲观我褒贬诸侯之志,在《春秋》也。崇人伦之行,在《孝经》。’”[3]可见,《春秋》及《孝经》皆为治国之重典,无怪乎何休之序一开始就提及这两经了。

接着,序言转而专论《春秋》,先言有关传述《春秋》之事,谓孔子作《春秋》而“传《春秋》者非一”。何谓“非一”?徐彦疏曰:“戴宏序云:‘子夏传与公羊高,高传与其子平,平传与其子地,地传与其子敢,敢传与其子寿。至汉景帝时,寿乃其弟子齐人胡毋子都着于竹帛,与董仲舒皆见于图谶’是也…… 又《六艺论》云:‘治公羊者,胡毋(余本作“母”)生、董仲舒,董仲舒弟子嬴公,嬴公弟子眭孟,眭孟弟子庄彭祖(学界通常作严彭祖)及颜安乐,安乐弟子阴丰、刘向、王彦。’故曰‘传《春秋》者非一。’”按上所言,传《春秋》者乃指子夏、公羊高、胡母生、董仲舒等历代公羊先师,由此,传《春秋》者当然不只一人。然而,徐彦疏又云:“旧云:‘传《春秋》者非一’者,谓本出孔子而传五家,故曰‘非一’。”按此言,传《春秋》者乃指有五家,亦即《左氏》、《公羊》、《谷梁》、《邹氏》及《夹氏》(其中后两者已亡),不只一家。综合言之,“传《春秋》者非一”可解为传《春秋》者不只一人或不只一家,这对日后在传述《春秋》而出现的纷争似乎埋下了伏笔。

---

① 出自李学勤主编:《十三经注疏·礼记正义》(标点本)(北京:北京大学出版社,1999),页1460-1461。

② 朱熹撰、徐德明校点:《四书章句集注》(上海:上海古籍出版社、安徽教育出版社,2001),页45。

③ 转引自陈立:《公羊义疏》(第四册)(台北:台湾商务印书馆,1982),页1986。

序言接说《春秋》之特性。孔子乃据乱世之史作《春秋》,如徐彦疏言:"是以不得取周公、成王之史,而取(鲁)隐公以下。"周公、周成王之时当然不可为乱世。然而,鲁隐公之时已是乱世,故可视其为《春秋》之始。徐彦疏又曰:"由乱世之史,故有非常异义可怪之事也。"何谓非常异义之事?徐彦解释:"即庄四年,齐襄复九世之仇而灭纪;僖(元)年,实与齐桓专封是也。此即是非常之异义,言异于文、武时。何者?若其常义,则诸侯不得擅灭诸侯,不得专封,故曰非常异义。"何谓可怪之事?徐彦注曰:"即昭三十一年,邾娄叔术妻嫂而《春秋》善之是也。"可是,有解释者对之疑惑不解,致使在传述《春秋》上出现了问题。他们是谁?徐彦曰:"谓胡毋子都、董仲舒之后,庄彭祖、颜安乐之徒。"庄、颜二人由于疑惑不解,以致辞理失所,往往任意曲解经传,背离了经传的本意。如何曲解?徐彦详曰:

> 即成二年,逢丑父代齐侯当左,以免其主。《春秋》不非而说者非之,是背经也。任意者,《春秋》有三世异辞之言,颜安乐以为从襄二十一年之后,孔子生讫,即为所见之世,是任意。任意者,凡言见者,目睹其事,心识其理,乃可为见,故《(春秋)演孔图》云:"文、宣、成、襄所闻之世也。"而颜氏分张一公而使两属,是其任意也。反传违戾者,宣十七年,"六月,癸卯,日有食之。"案:隐三年传云某月某日朔,日有食之者,食正朔也,其或日,或不日者,或失之前,或失之后。失之前者,朔在前也,谓二日乃食,失正朔于前,是以但书其日而已;失之后者,朔在后也,谓晦日食,失正朔于后,是以又不书日,但书其月而已,即庄十八年"三月,日有食之"是也。以此言之,则日食之道不过晦朔与二日,即宣十七年言日不言朔者,是二日明矣。而颜氏以为十四日日食,是反传违戾也。

由于解释经传之不是,受到其生徒的诘问驳辩,于是庄、颜二人不得不广泛征引外文来讲授诵读公羊氏先师之思,以证成其说,竟达于百万字仍有不能解释的地方。此二人之讲解,如徐彦所言,时常"苟取

顽曹之语，不顾理之是非。”且拿其它经书硬套《公羊》的语句，割裂了句子，即“援引他经，失其句读”之意，此犹如“贼党入门，主人错乱。”（徐彦语）庄、严又把没有的当作有的，例如，“《公羊》经传本无以周王为天囚之义，而《公羊说》及庄、颜之徒以周王为天囚。”（徐彦语）他们之举实是可怜兼可笑：可怜乃因庄、颜二人欲存《公羊》但力有不逮；可笑乃因他们欲存《公羊》反毁了《公羊》，庄、颜之不是，实在不一而足。

庄、颜之举，使“治古学、贵文章者”称庄、颜二人为“俗儒”。何谓治古学者？徐彦曰：“《左氏》先着竹帛，故汉时谓之古学；《公羊》汉世乃兴，故谓之今学，是以许慎作《五经异义》云：‘古者，《春秋左氏》说；今者，《春秋公羊》说’是也。治古学者，即郑众、贾逵之徒，贵文章矣。”简言之，治古学者即治《左传》者，在庄、颜之时，以郑众及贾逵为代表。何谓俗儒？徐彦曰：“谓之俗儒者，即《繁露》云：‘能通一经曰儒生，博览群书号曰洪儒，则言乖典籍、辞理失所名之为俗，教授于世谓之儒。’”①郑众及贾逵之所以称庄、颜为俗儒，乃因为庄、颜之公羊学虽然可教授于世，但其辞理已失所矣。

贾逵及郑众乘庄、颜二人说义之不足，振作奋力著述，以图复兴《左传》，夺取《公羊》的位置。序言中共出现四本著作，即《春秋》、《孝经》、《公羊》及《左氏》。《春秋》及《孝经》以“吾志在《春秋》，行在《孝经》”方式出现，展现的似乎是先后或主次的关系，然而《公羊》及《左传》乃以“《公羊》可夺，《左氏》可兴”方式对举，展现的是一种敌对关系，即贾逵及郑众试图以《左传》压制《公羊》。贾逵及郑众如何兴《左传》而夺《公羊》呢？徐彦曰：

> 贾逵得缘其隙漏，奋笔而夺之，遂作《长义》四十一条，云《公羊》理短，《左氏》理长，意望夺去《公羊》而兴《左氏》矣。郑众亦作《长义》十九条十七事，专论《公羊》之短，《左氏》之长，在贾逵

---

① 今本《春秋繁露》不见此言，有两个可能：一是其原载于今本《春秋繁露》所散失的篇章之中；二是《繁露》不是指《春秋繁露》，乃另有所指。另外，此解儒俗与荀子不同，《荀子·儒效》曰：“随其长子，事其便辟，举其上客，亿然若终身之虏而不敢有他志，是俗儒者也。”

之前。何氏所以不言之者,正以郑众扶《左氏》而毁《公羊》,但不与谶合,帝王不信,毁《公羊》处少,兴《左氏》不强,故不言之。岂如贾逵作《长义》四十二("二"应为"一")条,奏御于帝,帝用嘉之,乃知古之为真也,赐布及衣,将欲存立,但未及而崩耳。然则贾逵几废《公羊》,故特言之。

行文至此,若仔细阅读序言,我们会发现序中共出现了三位人名,分别是孔子、贾逵及胡母生。孔子是第一位出现的人物,其角色可理解为《公羊》之开山鼻祖:没有孔子焉有《春秋》? 又焉有《公羊》? 当然,孔子又可理解为《左传》的开山鼻祖。孔子没后,出现了"传《春秋》者非一"的情况,遂有《公羊》及《左传》之争,第二位人物贾逵便在这背景下出现。贾逵的出现在序言中产生了紧张的气氛,因其角色是《公羊》的敌人:他乘机攻击《公羊》,以图夺取《公羊》的位置。第三位出现的人物是胡母生,其角色是《公羊》的匡正者:依序言末之暗示,若依赖胡母生传述《春秋》的条例,便能匡正庄、严之不是,并可击败贾逵之攻击。由上可见,贾逵在序言中扮演了重要的角色,深究其对《公羊》的攻击会对我们理解何休着《解诂》的意图有莫大的帮助。

关于贾逵针对《公羊》之事,《后汉书·贾逵传》幸好有详尽的记载:

肃宗(即汉章帝)立,降意儒术,特好《古文尚书》、《左氏传》。建初元年,诏逵入讲北宫白虎观、南宫云台,帝善逵说,使出《左氏传》大义长于二传者,逵于是具条奏之,曰:"臣谨擿出《左氏》三十事尤着明者,斯皆君臣之正义,父子之纪纲。其余同《公羊》者什有七八,或文简小异,无害大体。至如祭仲、纪季、伍子胥、叔术之属,《左氏》义深于君父,《公羊》多任于权变,其相殊绝,固以甚远,而冤抑积久,莫肯分明。臣以永平中上言《左氏》与图谶合者,先帝不遗刍荛,省纳臣言,写其传诂,藏之秘书。建平中,侍中刘歆欲立《左氏》,不先暴论大义,而轻移太常,恃其义长,诋挫诸儒,诸儒内怀不服,相与排之。孝哀皇帝重逆众心,故出歆为河内太

守。从是攻击《左氏》，遂为重仇。至光武皇帝，奋独见之明，兴立《左氏》、《谷梁》，会二家先师不晓图谶，故令中道而废。凡所以存先王之道者，要在安上理民也。**今《左氏》崇君父，卑臣子，强干弱枝，劝善戒恶，至明至切，至直至顺**。且三代异物，损益随时，故先帝博观异家，各有所采。《易》有施、孟，复立梁丘，《尚书》欧阳，复有大小夏侯，今三传之异亦犹是也。又五经家皆无以证图谶明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。五经家皆言颛顼代黄帝，而尧不得为火德。《左氏》以为少昊代黄帝，即图谶所谓帝宣也。如令尧不得为火，则汉不得为赤。其所发明，补益实多。陛下通天然之明，建大圣之本，改元正历，垂万世则，是以麟凤百数，嘉瑞杂沓。犹朝夕恪勤，游情六艺，研机综微，靡不审核。若复留意废学，以广圣见，庶几无所遗失矣。"书奏，帝嘉之，赐布五百匹，衣一袭，**令逵自选《公羊》严、颜诸生高才者二十人，教以《左氏》**，与简纸经传各一通。〔强调为作者所加〕

从上可见，贾逵主要力言《左传》重君臣之正义、父子之纪纲及崇君父，攻击《公羊》多任于权变，又言《左传》与图谶（关于帝王受命征验一类的书，多为隐语、预言）相合等，结果连庄、颜二人的二十个门生都被抓去学习《左传》。

在建初四年，章帝又诏贾逵入白虎观，与诸儒论五经，与《公羊》博士李育论《左氏》与《公羊》之优劣，李育似有以《公羊》之义与贾逵抗衡之势（参《后汉书·李育传》）。然而，《后汉书·贾逵传》曰："八年，乃诏诸儒选高才生，受《左氏》、《谷梁春秋》、《古文尚书》、《毛诗》，由是四经遂行于世。皆拜逵所选弟子及门生为千乘王国郎。[1] 朝夕受业黄门署，学者皆欣欣羡慕焉。"贾逵始终占尽上风。由上可知贾逵之厉害，虽然他未使古文经学立于官学，但已对《公羊》构成了严重的威胁了。

贾逵（约 29 － 101）何许人也？竟对《公羊》构成如此大的威胁。贾逵之先祖为贾谊，其父贾徽曾跟从刘歆学习《左传》，兼习《国语》及

---

① 李贤注曰："千乘王伉，章帝子也。"

《周官》,通《毛诗》及《古文尚书》。贾逵悉传父业,精通《大小夏侯尚书》、《毛诗》、《周官》、《左传》、五家《谷梁》、《国语》诸经,又精通历律及图谶之术,并曾与班固典校秘书,时人称之"通儒"。[①] 贾逵之重要性在于"使《毛诗》、《古文尚书》、《左氏春秋》一度受官方尊崇,是历代学者公认的古文经学门派的功臣。"[②]

据《后汉书·贾逵传》、徐彦注疏及《隋书·经籍志》之记载,贾逵曾作《春秋左氏解诂》、《左氏条例》、《春秋左氏长经》、《左氏长义》(徐彦简称为《长义》)、《春秋左氏经传朱墨列》、《春秋释训》、《春秋三家经本训诂》、《国语解诂》(《隋书·经籍志》称之为《春秋外传国语》,将之归入《春秋》类而不归入小学类,其内容可能与《春秋》有关)、《周官解故》("故"同"诂")、《古文尚书训》、《欧阳大小夏侯尚书古文同异》及《齐、鲁、韩诗与毛诗异同》。据《后汉书·贾逵传》,贾逵又作诗、颂、诔、书、连珠、酒令共九篇。至宋时,其书皆亡,留下辑佚本的只有《春秋左氏解诂》、《国语解诂》及《周官解故》。

由上观之,贾逵实非等闲之辈,完全有资格成为《公羊》之敌对者。观乎其著作名称而言,贾逵著作涉及《春秋》的有一本,即《春秋释训》,如果连《春秋外传国语》也计算在内,则有二本;涉及三传的有一本,即《春秋三家经本训诂》;涉及《左传》的有四本,即《春秋左氏解诂》、《左氏条例》、《春秋左氏长经》、《左氏长义》及《春秋左氏经传朱墨列》,这里看似五本,实为四本,因为按马国翰辑佚书的分类,《春秋左氏长经》其实等于《左氏长义》;其它的有四本,即《周官解故》、《古文尚书训》、《欧阳大小夏侯尚书古文同异》及《齐、鲁、韩诗与毛诗异同》。

与贾逵相比,何休涉及《春秋》的有二本,即《春秋汉议》及《春秋议》,对称于贾逵二本涉及《春秋》的(如果将《春秋外传国语》计算在内的话);涉及《公羊》的有四本,即《春秋公羊解诂》、《公羊墨守》、《春秋公羊谥例》及《春秋公羊条例》,数目与贾逵涉及《左传》的相同。

---

① 有关于贾逵思想渊源及特点,除《后汉书·贾逵传》外,请详参伍妈喜:《春秋左氏传古注辑考》(台北:学海出版社,1993),页281-305。

② 王葆玹:《今古文经学新论》(北京:中国社会科学出版社,1997),页163。

在贾逵的著作中,没有明言针对《公羊》或《谷梁》的,但何休就有一本针对《左传》的,即《左氏膏肓》,一本针对《谷梁》的,即《谷梁废疾》,可见,贾逵著作名称没有像何休的某些著作那样有挑衅性。

以种类及数量来计,贾逵的著作以有关《左传》的居多,共有四本,这显明贾逵乃着力于伸张《左传》,与序言"《左氏》可兴"之说颇合。另外,值得我们注意的是,何休的两本著作名称与贾逵两本著作名称很相像,就是《春秋公羊解诂》对于《春秋左氏解诂》,《春秋公羊条例》对于《(春秋)左氏条例》,何休著此二书很有可能受到贾逵之激发,而且我们也可推断何休著《公羊墨守》及《左氏膏肓》很有可能是针对贾逵缘隙奋笔而来的。[①]

序言接曰:"恨先师观听不决,多随二创。"徐彦疏云:"此先师,戴宏等也。凡论义之法,先观前人之理,听其辞之曲直然,以义正决之。今戴宏作《解疑论》而难《左氏》,不得《左氏》之理,不能以正义决之,故云'观听不决'。'多随二创'者,上文云'至有背经任意,反传违戾'者,与《公羊》为一创;又云'援引他经,失其句读'者,又与《公羊》为一创。今戴宏作《解疑论》多随此二事,故曰'多随二创'也。"就是说,何休痛恨公羊先师戴宏等虽然对贾逵之威胁作出响应,作《解疑论》责难《左传》,但却不能明白《左传》之理,以致不能用正确的道理作出决断,尤有甚者,戴宏等先师竟然同样犯了庄、颜的毛病,即任意曲解经传,背离了经传的本意,以及拿其它经书硬套《公羊》的语句,割裂了句子。何休用"恨"这字来描述戴宏等先师之举,愤慨之情尤可见矣!

何休对贾逵使《公羊》处于劣势一直耿耿于怀,从"余窃悲之久矣"一语可知,徐彦对此句的注释是:"何邵公精学十五年,专以《公羊》为己业,见公羊先师失据败绩,为他左氏先师所穷,但在室悲之而已,故谓之'窃悲'。非一朝一夕,故谓之'久'。(何休)后拜为议郎,一举而起,陵群儒之上,己业得申,乃得公然叹息(赞叹)。"(参《后汉书·何休传》)由此可见,何休对此事如何耿耿于怀了。要留意的是,

---

① 张广庆:《从<春秋公羊解诂>看何休对贾逵的反驳》,载于《赫尔墨斯的计谋》(《经典与解释》卷七)(北京:华夏出版社,2005),页107-109。

在整个的序言中只出现过两个第一身的字眼,就是“吾”及“余”字。“吾”字用在孔子身上,“余”字则用在何休身上;“吾”的出现代表孔子的出场,“余”字的出现则代表何休的出场。

按序言的安排,公羊先师之失败迫使何休出场,而因着何休之登场,《公羊》的劣势将会彻底被扭转,其过去之失败也将不再重要了,故何休很有自信地说:“此世之余事,斯岂非守文持论、败绩失据之过哉?”为何它将会成为“余事”呢?徐彦解曰:“何氏言先师解义虽曰不是,但有己在,《公羊》必存,故曰‘此世之余事’。余,末也。”有何休在,公羊先师之过失——即“守文持论、败绩失据”——将会成为历史陈迹。何谓守文持论、败绩失据?徐彦解曰:“‘守文’者,守《公羊》之文。‘持论’,执持《公羊》之文以论《左氏》,即戴宏《解疑论》之流矣。‘败绩’者,争议似战陈,故以败绩言之。‘失据’者,凡战陈之法,必须据其险势以自固,若失所据即不免败绩。若似公羊先师,欲持《公羊》以论《左氏》,不闲(不通晓)《公羊》、《左氏》之义,反为所穷,已业破散,是失所依据,故以喻焉。”徐彦之言提醒我们,何休乃用“败绩”一词来形容《左传》及《公羊》之间的争斗。按《解诂》之用法,“败绩”意指军队的溃败,含有“大败”的意思。[1] 显而易见,何休将《公羊》与《左传》之间的争斗视为一场“战争”,可见在何休的心目中《公羊》与《左传》之间的争议有多么严重的了。在这场战争当中,何休承认《公羊》的确曾经被贾逵打败,但是,他将要挂帅出征,打败贾逵及《左传》而收复失地了。

在这次出征之前,何休其实早已发动了攻势。徐彦曰:“何氏本者(阮元校:“者”疑是“着”之误)作《墨守》以距敌《长义》,以强义(阮元校:三字似衍),为《癈疾》以难《谷梁》,造《膏肓》以短《左氏》,盖在注传之前。”在上面我们曾言“何休著《公羊墨守》及《左氏膏肓》很有可能是针对贾逵缘隙奋笔而来的”,这里得到徐彦之言的印证了。然而,

---

① 按陆宗达的考究,“败绩”的“败”字有“坏”的意思,而“绩”字与籀文“迹”字同形,意为循道而行,故败绩原指车不能循迹而行,辙乱颠覆。由于春秋时战争以兵车进行车战为主,所以在战争中连兵车都垮了就表示是最大的败仗。见氏著:《训诂简论》(北京:北京出版社,2002),页 198-200。

何休又为何要攻击《谷梁》呢？这可能是由于通晓五家《谷梁》的贾逵之缘故，《谷梁》曾受到官方的重视，遂行于世，此亦对《公羊》构成一定程度的威胁，无可避免要成为何休攻击的对象了。

早前的攻势只是前奏而已，现在，何休将要发动更猛烈的攻势，以胡母生的条例为兵器出征。何休为何不以董仲舒的条例而以胡母生的条例出征？胡母生何许人也？竟为何休所尊崇。按《汉书·儒林传》的记载，胡母生"治《公羊春秋》，为景帝博士。与董仲舒同业，仲舒著书称其德。"由于公羊子传《公羊》予董仲舒及胡母生，而董、胡二人各自教授《公羊》，故《公羊》遂有两系。按段仲熙的研究，庄、颜二人源出董系，何休源出胡系，其中一个重要的证据是：《解诂》所采用的经文及传文与《春秋繁露》时有出入。[1] 虽然如此，但并不表示何休就会完全拒斥董仲舒的思想，事实上何休对董子的思想常有阐发。[2] 无论怎样，何休此次出征系依据胡母生的条例，要贾逵及《左传》遭受"败绩"，亦以矫正公羊先师之过，使《公羊》归回正路，即其"故遂隐括使就绳墨焉"之意也。

在此，我们可顺便略谈有关《解诂》的读者问题。虽然在整部《解诂》中何休没有明言其针对的读者是谁，但肯定不是今天意义上的"大众读者"，当然他也不是写给贾逵看的，因为贾逵在其著作《解诂》时已不在人世。从整个序言的脉意来看，若说何休是写给《左传》及《公羊》的学者看并不会错，因为他一方面要借着《解诂》向《左传》学者展示如何驳倒贾逵对《公羊》的攻击，另一方面要向《公羊》学者展示如

---

① 详见段仲熙：《春秋公羊学讲疏》（南京：南京师范大学出版社，2002），页 14－22。王国维曾谓何休《解诂》实兼用庄颜二家之版本，见氏著：《书春秋公羊传解诂后》，载于《观堂集林》（第二册）（北京：中华书局，1999），页 167－168。段氏证明其说非是。另外，田中麻纱巳亦对王国维的说法有所保留，见氏著：《何休の用いた<公羊伝>》，《汉学研究》，第 33 期（1995 年 3 月），页 55－62。

② 如滨久雄所言，何休与董仲舒对于《公羊传》的（某些）基本理念大致上相同，只不过两者在一些细节的解释上有所不同而已，例如，若将《春秋繁露·三代改制质文》与《解诂》在"以《春秋》当新王"的观点上作一比较后，我们会发现两者是相近的，详参氏著：《后汉における公羊学の展开——何休の思想を中心として》，《东洋研究》，第 125 期（1997 年 11 月），页 8－11。

何正确地阐释《公羊》之义。除此之外,《解诂》还有另一种可能的潜在读者,就是汉帝,因为贾逵曾向章帝抵毁《公羊》,何休恐怕汉帝因此对《公羊》留下了不良的印象,所以要借着《解诂》来改善他们对《公羊》的印象,挽回对《公羊》的信心。

看罢何休的序言,我们再也不会认为《解诂》的性质是注释性的了现在我们可以说,《春秋公羊解诂》的性质在于:按其字面意思是一部注释性作品,但其实质上是一部论战性的作品,更精确地说,是一部"反驳论战性"的作品,即透过注释《春秋公羊传》来反驳及击败贾逵对《公羊》的攻击,当我们探索《解诂》的意思时,一定要将这一点铭记于心。[①]

或者有人会问:何休为何采用一个没有反驳论战意味的书名来实现其反驳论战之目的呢?为甚么不直接采用一个具有论战意味的书名呢?个人以为,有两个可能:一是由于何休认为不适宜用一个具有论战意味的名称命名注释《春秋公羊传》,毕竟,《春秋》系圣人孔子之作,《公羊传》为公羊高之作,用《春秋公羊解诂》这名会显得比较尊敬圣人及公羊高;二是由于贾逵在注释《左传》时,其著作名称为《春秋左氏解诂》,所以何休便采用一个与之相似的名称,以对抗贾逵。

据上述的探索,《解诂》是一部论战性而不是注释性的作品。根据这个发现,就可以排除一个解读《解诂》的可能性,就是依循注释性的路径来解读,这方向是错的。

(作者单位:香港岭南大学小区学院讲师)

---

① 然而,有些学者完全无视这一点。例如,中嶋隆藏在讲述何休的思想时,就完全不提这一点,连贾逵都只字不提。他从《解诂》成立的背景入手,先说明在后汉的政治形势中,王符、仲长统、陈蕃等如何对汉帝国的政治及社会作出批判及建议,然后讲述何休如何对汉帝国的衰落作出补救的建议,如应如何处理田制、税制、官员选拔等问题。详参氏著:《何休的思想》,《集刊东洋学》,第19号(1968年5月),页23－36。

# 思想史发微

# 荷尔德林与索福克勒斯

莱茵哈特(Karl Reinhardt)　著
邓　深　译

奥尔夫(Carl Orff)[①]的歌剧《安提戈涅》(*Antigonä*)是一次对于荷尔德林译作绘声绘色的音律的阐释,如此看来,就荷尔德林的译作本身及其与索福克勒斯原作的关系谈上两句,权当为昨天的演出献礼,不会太煞风景。可惜的是,我既没把握自诩荷尔德林专家,又不甘把自己降格为荷尔德林业余爱好者;而且关于索福克勒斯,我也只能从一位语文学家(Philologe)狭隘的立场出发谈几句,之前在其他场合,我也都声明自己是站在一位语文学家的立场之上。

两部由荷尔德林编译的戏剧《霸王俄狄浦斯》(*Oedipus der Tyrann*)与《安提戈涅》(*Antigonä*),作为前后两册于1804年由出版商威尔曼斯(Wilmans)在美茵河畔的法兰克福出版,总标题是《索福克勒斯悲剧》(*Die Trauerspiele des Sophokles*)。荷尔德林没有完成翻译索福克勒斯所有作品的计划。已经完成的译作,他也是又花了数年工夫精雕细琢。翻译的准备工作始于1796年。而翻译工作的最后一笔则可以追溯到他临近精神错乱、甚至是已经陷于精神错乱的某个时刻。除了

---

① Carl Orff,1895－1982,德国作曲家,以其歌剧和戏剧作品以及在音乐教育中的革新而特别闻名。曾创作"乐剧"三部曲《安提戈涅》(1949)、《暴君俄狄浦斯》(1959)和《普罗米修斯》(1966)。本文脚注均为译注,以下不再注明。

《许佩里翁》(*Hyperion*),[①]索福克勒斯悲剧的翻译是荷尔德林生前唯一一部自己交付印刷出版的作品。他的全部心血倾注其中。

我们称这部作品是一部译作,同时却必须清楚,这决不仅仅是一项文献学和古典语言学的工程(eine literarisch – humanistische Leistung)。用荷尔德林自己的话来说,我们阅读这部译作的方式应当是,让这部译作中的情志(Innigkeit)在我们的心灵间激荡,这种情志至为深情(innig)。"深情"与"情志"位列荷尔德林最爱使用的词语之中。在他的赞美诗(Hymne)与理论性的断片中,比如在《恩培多克勒斯的根据》(*Grund zum Empedokles*)中,[②]这两个词语反复出现。但是,荷尔德林并不只是在其时代通常的意义上去理解何谓深情。对他来说,深情意味着更多:对抗之物的和解以及极端之间的相互渗透以至互换——不论这对立的极端是"自然"与"人"、是"淡泊"(aorgisch,低端之物)与"凝炼"(organisch,"自然"的高端之物)、[③]是主体与客体、是自我与非我、是"个体的"与"无限的",还是归根结底更令能你们吃惊的诗性(Dichterisches)与神性(*Göttliches*)。荷尔德林在《恩培多克勒斯的根据》中写道(海陵格拉特版[Hellingrathsche Ausgabe]第三册,318页):

> 不如说悲剧[即戏剧]诗寓情志于表现[这里所说的是悲剧的颂歌 Ode],将之表现在更为尖锐的辨析当中,因为诗表现更幽深的情志、更无止境的神圣。不再直接地表达感觉,所显现的,不再是诗人及其本己的经验。[④]

---

① 荷尔德林于 1797 – 1799 年分前后两卷出版的长篇小说,全名《许佩里翁,或希腊的隐士》(*Hyperion oder der Eremit in Griechenland*)。

② 关于《恩培多克勒斯之死》(*Tod des Empedokles*),参见李赋宁等主编,《欧洲文学史》(第二卷),北京:商务印书馆,2001,页 45:"《恩培多克勒斯之死》(1796 – 1800)是荷尔德林未完成的诗体悲剧,现有三种残稿。……构成戏剧主体的是关于公元前 5 世纪哲学家恩培多克勒斯投身埃特纳火山口的传说。"

③ Innig(深情)、Innigkeit(情志)、aorgisch(淡泊)、organisch(凝炼)的中译从戴晖译,《荷尔德林文集》,北京:商务印书馆,1999,页 292 – 294。

④ 参戴晖译《荷尔德林文集》,前揭,页 292。括号中文字为本文作者自己所加

这便意味着:自身的体验表现得愈间接、愈委婉、隐藏得愈深、离自身的体验愈远,则神性便愈无限。诗性的主体愈退隐,情志就愈深沉,或者愈趋近神性。人与神作为两个极端,互换了角色。从人的立场出发是"直接的事物"("本己的经验"),从神的立场出发便是间接的;从人的立场出发是间接的事物,从神的立场出发便是直接的("更深沉的情志"、"更无限的神性")。如果将这一观念与任何一个试图表达悲剧本质的著名论断相比较,比如亚里士多德的"情感的净化"(Reinigung von den Affekten)或者席勒关于戏剧舞台的言语,可以看到,在荷尔德林的悲剧观与古典悲剧观之间裂出一道大得不能再大的鸿沟。这种悲剧观还在哪里凸显出来?还在哪里得到贯彻?如果有的话,那么,按照荷尔德林的观点,肯定是在索福克勒斯的悲剧中。荷尔德林所谓的悲剧中的情志是一种宗教意义上的情志。[1] 悲剧对他来说就是一种不以第一人称形式出现的启示或预言。

荷尔德林译作的特别意义至此已初露端倪。其特别之处在于,其他的译者,不论是诗人还是语文学家,即便信服索福克勒斯悲剧的宗教意义,甚至为其震撼,也不能像荷尔德林那样,将这种宗教意义视如己出,或将其用自己的语言表现出来。只有"非本真之物"(die Unächtheit)才误以为能够逾越表达者与接受者之间的鸿沟。在宗教意义上翻译索福克勒斯,要具备两点条件:其一,悲剧的内容对于译者来说体现了宗教的真理;其二,古希腊的宗教语言和德语的宗教语言要彼此相对应。如果首先考虑到戏剧合唱队的话,那么第二个条件已经由荷尔德林的赞美诗体实现了,特别是他晚期的赞美诗体。第一个条件则通过荷尔德林的"泛神的"(pantheistisch)信仰得到实现,在他的泛神论当中,古希腊诸神虽然不像从前那样再生,但也事先存在(präexistieren)于新的启示者当中。

荷尔德林在《安提戈涅》中认识到的宗教真理是什么?对其译作所做的注解提供了一些线索。荷尔德林是从《安提戈涅》中两个原则间的

---

① 译文中楷体字部分为本文作者自己所加的德文斜体字、部分为荷尔德林原文中的德文斜体字,下同。

碰撞以及矛盾冲突的不可避免认识到其悲剧性的第一人,比黑格尔早得多。但与黑格尔不同,荷尔德林从宗教信仰涵盖一切内容的性质出发,他在剧中看到的,不是城邦诸神与家族诸神之间的冲突,不是城邦权威与血缘纽带之间的冲突,不是两种德行之间的冲突,不是两部分内容之间的冲突,而是一种类型的宗教信仰与另一种类型的宗教信仰之间的冲突。但另一方面,同《恩培多克勒斯之死》中一样,荷尔德林并没有忽略《安提戈涅》悲剧性的一个重要因素即政治,因此,他便从两方面来建构戏剧矛盾,首先是宗教信仰,然后是"政治与祖国"。对于政治和宗教他几乎不做出本质的区分,此二者于他而言只是同一现象的两个方面。对于这一点,他在自己的诗作中也持同样态度。另一点与他的诗作中相同的是,政治与宗教的对立在这里也带有相当的时代特征。这里要注意的是,荷尔德林意义上的诸多时代特征并非那个时代真正的历史特征,而是齐里尔主义的(chiliastisch)[①]与神秘的特征;并不意味着个人的具体状况与发展,而是意味着周而复始的神的降临(Gottnähe)和远去(Gottferne)所产生的效果。

首先,从宗教信仰方面开始,荷尔德林解释说,这一方面具有两重性:

> 其一是标志着安提戈涅(Antigone,即反对神圣者)[②]的特征的性格,一个人在神的意义上持反对神的态度,并且认为至上者

---

① 齐里尔主义是一种神学教义,认为基督将以有形的方式复临大地,在全世界建起一个神权王国,从而引进基督教的千年国度。从荷尔德林的思想出发,此处的"齐里尔主义"应当不是指基督的复临,而是指古希腊诸神的重新降临。

② 希腊传说中俄狄浦斯与其母伊俄卡斯忒(Iocaste)由于不知情而乱伦所生的女儿。她的父亲觉察到伊俄卡斯忒就是自己的母亲,他在无意中杀死的人就是自己的父亲后,就弄瞎了自己的眼睛。她和她的姐妹伊斯墨涅(Ismene)给俄狄浦斯带路,陪他从底比斯开始流放,直到他在雅典附近死去。回到底比斯后,她们想使她们的兄弟们——正在保卫这座城市和王位的厄忒克勒斯(Eteocles)同正在攻打底比斯的波吕涅刻斯(Polyneices)——和解。但兄弟二人都负伤身死,结果他们的舅父克瑞翁成为国王。为厄忒俄克勒斯举行了一次隆重的葬礼之后,他下令不许移动波吕尼刻斯的身体,让他暴露在光天化日之下,声称他是一个叛徒。安提戈涅出于对兄弟的爱,并认为这一命令是不公道的,就偷偷地掩埋了波吕尼刻斯。为此,克瑞翁下令把她处死,她被囚在一个墓穴里,在那里自缢身死。她所爱的人海蒙(克瑞翁的儿子)也自杀了。

的精神是不合法的(gesetzlos)。其次是对命运的虔诚的敬畏,这里即崇敬一个庄严的(gesetzt)神……安提戈涅在第一种意义上行动,克瑞翁(Kreon)[①]则在第二种意义上。[②]

这段话非常值得注意。安提戈涅反对神,将其视为不合法,克瑞翁崇敬着庄严的神。相比于只把克瑞翁看成是一个犯罪的暴君,荷尔德林走得简直太远了! 比如第1160行:"恐怕,最好莫过于维持现存之法律并就此延续,以至无穷",应该就可以作为荷尔德林如此阐释克瑞翁的例子。而就荷尔德林对安提戈涅的阐释,非常重要的是第960行:"因为我的虔诚出自不把神当一回事儿(Gottlosigkeit)。"一方面,安提戈涅代表着革命的信仰精神与狂迷的启示精神;另一方面,克瑞翁则代表着传统、保守的精神。后者符合敬畏,前者则指向勇气。第466行中克瑞翁对安提戈涅说:"你怎敢破坏这样一条禁令?"[③]而在《恩培多克勒斯之死》中,则可以找到与此对应的话语,其吻合程度竟似作者有意为之(海陵格拉特版第三册,146页):

> 勇敢地做吧! 那些你们继承之物、获得之物,
> 那些前辈的讲述与教诲,
> 律法和风俗、古老诸神的姓名,
> 勇敢地忘了它们,然后像新生的婴儿一样,
> 抬眼望那神圣的自然! ……

如果说恩培多克勒斯与安提戈涅同样作为"不合法"的敬神者,两人之间有某种秘密联系的话,那么,与这二人为伍的还有荷尔德林尊崇之至的卢梭,后者是"不合法者"及其革命倾向的第三位见证人——这里所说的并不是我们熟悉的卢梭,而是一位高深莫测、神秘、"陌生"、隐

① 《安提戈涅》中忒拜城的王,安提戈涅和伊斯墨涅的舅父。
② 参戴晖译,《荷尔德林文集》,前揭,页274-275。
③ 同上,页272。

微(esoterisch)的卢梭(《莱茵河》(*Der Rhein*),第140行及以下):

谁能像你卢梭那样
拥有不可征服的
刚毅的灵魂,
明察秋毫的思维,
善于倾听,
谈吐时滔滔不绝,
像酒神豪兴勃发,
无拘无束地(gesetzlos)说出最纯洁的语言,
好人心领神会,理所当然,
对莽汉和暴徒却似
对牛弹琴,我该怎样称呼这位异方人?①

"神性的丰盈"(göttliche Fülle)使得革命的卢梭像"疯癫的"(第488以及867行)安提戈涅一样"豪迈地"、"不合法地"言语,使得卢梭像安提戈涅一样成为"异方人"。

"在神的意义上持反对神"又是自相矛盾。另外一处注释部分地澄清了在多大程度上"反对神"的疑问:"心灵为了至上的觉悟而回避意识,在当下之神真正攫住它之前,以大胆的、往往甚至是渎神的言辞对待神,从而保持着精神的神圣而生动的可能性,这对于隐忍的心灵是一大帮助。"②克瑞翁代表的另一方面:"崇敬一个庄严的神",也可以说成是自相矛盾的,如果这种崇敬试图维持它维持不了的东西。

类似的现象在政治当中重现。在同一处注释中,荷尔德林继续说道:"《安提戈涅》中的渐进方式是在动荡中的方式,就其为祖国之事而言,其中的关键在于每个为无限的转向所打动和震撼的人感觉自己

① 参顾正祥译注,《荷尔德林诗选》,北京:北京大学出版社,1994,页91。

② 参戴晖译,《荷尔德林文集》,前揭,页273。

在无限的形式之中,在这一形式中被震撼。"[1]对于荷尔德林来说,一种张力愈发强烈地被表征出来,这种张力在克瑞翁的城邦演讲中得到表现;人民之中的矛盾对立也表现为不断升级,海蒙(Haimon)[2]警告了这种对立的后果。以上种种作为一幅严重危机的全景图,让人不能不联想到法国大革命,更何况荷尔德林曾明确而强烈地表示对于法国大革命的同情。"为无限的转向所打动和震撼"这句话并不能指涉到古代雅典的哪一政治事件。"震撼"、"无限的转向"对于荷尔德林来说是时代的象征,预示着即将来临的事物以及所颔首期待着的祖国和宗教生活的"赫斯佩里恩的"(hesperisch)[3]形式。荷尔德林之所以称其为"赫斯佩里恩的",是因为,从东方出现的主重生的精神,穿过希腊和意大利、古典时代和中世纪,向着西方行进,向着他未来重生的宗教前进。

荷尔德林继续说道:"显然,祖国的回转是一切观念类型和形式的转向……"。[4]《安提戈涅》被赋予了又一个现时代的特征。而关于"彻底反转之不允许"[5]的评论再次令人联想到法国大革命。在这之后,荷尔德林区分了"不拘形式的"(unförmlich)与"过于刻板的"(allzuförmlich),对应于宗教领域"不合法的"(gesetzlos)与"庄严的"(gesetzt)之间的对立,很明显,在这里,安提戈涅代表了"不拘形式者",克瑞翁则代表了"过于刻板者"。[6] 这意味着,安提戈涅在这里同样是革命的、冲破桎梏的、有爆发力的、铤而走险的一方。如此看来,她的献身令人联想到荷尔德林晚期赞美诗中的"自由自在"(das Ungebundene):"一种渴望之情总是化为自由自在之物"(出自:《成熟已至入火时……》[*Rind sind, in Feuer getaucht* ...]),或者像在《人民的声音》(*Stimme des Volkes*)中所说:

---

① 同上,页277。

② 《安提戈涅》中克瑞翁的儿子,安提戈涅的未婚夫。

③ 德文复数名词Hesperien,形容词hesperisch,参见顾正祥译注,《荷尔德林诗选》,前揭,页104脚注2:"古希腊文艺作品中对西方的雅称。"这一概念的中译从顾译。

④ 参戴晖译,《荷尔德林文集》前揭,页277。

⑤ 同上,页277。

⑥ Unförmlich(不拘形式的)、allzuförmlich(过于刻板的)的中译从同上,页277。

因为忘我地、急不可耐地想要实现
诸神的愿望，太想要抓住，
那易逝之物，当它睁着双眼
在自己的小径上徜徉一回的时候，
那小径是返回宇宙中的最短道路……

死亡的愉悦激活了自由自在之物(das Ungebundene)，
侵袭了众民族与勇敢的城市，
在她[1]尝试过那最好的事物之后……

荷尔德林继续说道："如果这样一种现象是悲剧的，则由于反作用，不拘形式者在过于刻板者那里点燃自己"。[2] 这表示：一方在平衡中力量愈弱，另一方对此的"反作用"便愈发强烈。荷尔德林认为，安提戈涅和克瑞翁两人都"作为不同地位的人物，他们互相对立，给自己定形"。[3] "这里悲剧性地形成的理性形式是政治的，具体说是共和政体的，因为在克瑞翁和安提戈涅之间，在形式化(förmlich)和反形式化(gegenförmlich)之间，平衡力可对等(即份额相同)。这尤其于结尾显示出来，克瑞翁几乎为他的奴仆所虐待。"[4]这句话的意思似乎是：就如同反形式化之物失败于形式化之物(安提戈涅)，形式化之物在反形式化之物那里也讨不到好处(克瑞翁)。

荷尔德林认为，在《安提戈涅》中顺理成章地存在着、或者不如说是隐藏着宗教的冲突与政治的冲突。二者当中的偏激之处(das Exzentrische，荷尔德林最喜欢用的词之一，在索福克勒斯那里也适用)实为同一种，此二者只不过是同一种原始关系的不同表达形式而已。这种相同的偏激关系在《恩培多克勒斯之死》中是这样的(《恩培多克勒斯的根据》)："就像他与生命的元素相处得那样，他也与他的民族

① 指前文中"死亡的愉悦"，德文 die Todeslust 为阴性名词，故译为"她"。
② 同上，页 277。
③ 同上，页 277。
④ 同上，页 278。

处于如此深情的关系中。”[①]而且荷尔德林笔下的恩培多克勒斯因为他自己的时代而走向毁灭:“如此说来恩培多克勒斯成为他那个时代的牺牲品。”[②]荷尔德林在《恩培多克勒斯之死》中发自内在而彰显于世的东西,在他自己看来,已经一清二楚地摆在《安提戈涅》之中了。

即便《安提戈涅》作于古希腊诸神降临(Götternähe)的时代,而非西方“赫斯佩里恩的”诸神已远去(Götterferne)的时代,处于神性的丰盈而非匮乏当中,但由于其现实性,对于荷尔德林来说它还是包含了“爱国主义”(das Patriotische)。只不过这种爱国主义出自两个世界时代之间的对立,荷尔德林自己作为诗人与先知的职业也正是出自这种对立。如果没有这种职业,诸神便也不会具备他们的时代特征、他们的现身与隐遁、他们的日与夜、他们的雷雨与干涸、他们永世轮回的四季、他们的在场与缺席,而且也不再需要有迎接的人群、尤其是诗人来让诸神现身。

从中可以知道:荷尔德林的译作与从古希腊语以及其他语言翻译过来的作品有本质上的不同。对于荷尔德林来说,索福克勒斯的悲剧是需要拯救并唤醒的神性的丰盈。这部译作不是他作品的补遗,而是他的主要作品之一。荷尔德林在翻译中让一种缄默已久的声音爆发出来。之所以缄默,是因为,到那时为止存在的只有一些人本主义的解释形式,以及风格上的不断变化,巴洛克、洛可可、古典主义……因为是否能够重新唤醒神性的丰盈,取决于精神的不同时代的节奏。对于荷尔德林来说,索福克勒斯的戏剧就是重新发现的神圣的经文。之所以说是重新发现,是因为一种新的神性的丰盈开始酝酿、呼之欲出。正如他所知的一切来源于时代,他也体验着他的预感、他的震撼、他的诅咒、他的崇敬与痛苦,以及所有在我们看来是符合时宜的东西,如此种种,皆为“时代巨浪”的一部分。时代对于荷尔德林来说就是出离的一刻(das Ekstatische),存在于其中的现形。

如此,先前提到的情志才获得了自己的、更深刻的涵义。对于荷

① 同上,页301。

② 同上,页298。

尔德林,译文的情志就是其是否“严肃”(ernst)的试金石。荷尔德林在翻译时经常性的死扣字眼和不得其解的偏离原著也可以在这种情志中找到原因。要使遗产得以保存,就必须让那些字面上貌似被错误移译的话语在西方的赫斯佩里恩精神当中发挥作用,之所以是错误的,是因为这些话语在一个反其道而行的世界时代当中发出声音,是一个厉兵秣马、预知、摸索和卧薪尝胆的世界时代,而非临近完成、行将圆满的世界时代。《安提戈涅》作为实际上的宗教启示,不仅要翻译、而且要使其与赫斯佩里恩的宗教音调合拍。

荷尔德林清醒地意识到他的使命。(在寻找他精神错乱的初期征兆时,也应至少顾及到他身上令我们吃惊的地方。)他不仅谈及“把神话表现得处处更可实证(beweisbarer)”①(在他的注释中),还直接写信给他的出版商威尔曼斯(1803 年):

> 古希腊艺术碍于民族风俗的差异与流传当中的错误,于我们已变得陌生起来了。我希望能够通过突出为古希腊艺术所拒绝的东方因素(das Orientalische)、以及于可见之处填补她的艺术缺陷,比以往更加活泼地向读者展示古希腊艺术。

古典主义在语言上的教条表现为似乎古希腊语在其眼中都不够有古希腊味儿,而荷尔德林译作的特点是要在古希腊语当中突出非希腊的部分、“东方的”部分。

可是,如果在今天的意义上去理解荷尔德林的“东方”,把它理解为伊朗的、苏梅尔的、印度的、远东、巴勒斯坦……那就可大错特错了,更不要说把它理解为富有异国情调之物了。对于荷尔德林来说,“西方”(Abend)与“东方”(Orient)是世界万物的发展进程摆动于其间的两个极端:

> 因为自然本身,比季节更古老

---

① 同上,页 274。

并且逾越东、西方的诸神,
自然……(《如当节日的时候……》[*Wie wenn am Feiertage ...*])[1]

雄鹰在荷尔德林眼中象征传送神谕的圣使,而雄鹰的故乡则是东方(《雄鹰》[Der Adler],海陵格拉特版第四册,223 页):

原初的时候
从印度的丛林中
香气四溢地
走出父亲和母亲。

同样的说法出现在《日耳曼尼亚》(*Germanien*)中(海陵格拉特版第四册,181 页):

让男儿一直看到东方,
为那里的万千变化所激动……
来自印度河畔的雄鹰
越过帕那斯
积雪的山巅,翱翔于意大利……
……它欢呼着一举
跃过阿尔卑斯山……[2]

还有《帕特默斯》(*Patmos*)[3]以及《年岁》(*Lebensalter*)(海陵格拉特版第四册,72 页):

---

① 参海德格尔,《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2004,页 56。
② 参顾正祥译注,《荷尔德林诗选》,前揭,页 113。
③ 德文 Patmos,希腊爱琴海佐泽卡尼索斯群岛中最北、最小的岛屿。

你们，幼发拉底河畔的座座古城！
你们，帕尔米拉城里的条条小巷！
你们，……如林石柱
……①

因为随之而来的便是在“浓烟”中升起的“如林石柱”（在狂迷之精神的自发弥漫当中）与北方“枝繁叶茂的橡树”之间的对立。

同样的还有赞美诗《在多瑙河源头》（*Am Quell der Donau*）：

那言语
从东方走向我们，
在帕那斯的山崖上、在金泰龙山（Kathairon）②上，我听到了
哦亚细亚，你的回响，它在古罗马城堡
改变了声音，随后从陡峭的阿尔卑斯山上
降临了一位陌生的女子
来到我们中间，那唤醒众生的女子，
那塑造人类的声音。

以及《伊斯特尔》（*Der Ister*）（海陵格拉特版第四册，220 页）：

我们一路歌声，
从印度河和幼发拉底河
远道而来……③

但“东方”首先还是意味着酒神品性（das Dionysische）的故乡，即神圣的、狂迷的启示与复苏（古希腊语）。见《诗人的职业》（*Dichterberuf*）：

---

① 参顾正祥译注，《荷尔德林诗选》，前揭，页 122。

② 参顾正祥译注，《荷尔德林诗选》，前揭，页 141 脚注：“底比斯附近一座森林覆盖的山脉。”

③ 参顾正祥译注，《荷尔德林诗选》，前揭，页 118。“我们”在这里指该诗前面描写的林鸟，

当年轻的巴库斯(Bacchus)[1]从印度之巅走来，
用神圣的酒水唤醒沉睡中的民族，
过道两旁都能听见
这愉悦之神的胜利前进。

而在《德意志之歌》(*Deutscher Gesang*)当中，启示的精神同样踏在日月星辰之路上(海陵格拉特版第四册，244页)：

当那启示众生的日月星辰从东方而来
且停留于我人民的山峦上空，
却因这男子的天真
而颔首微笑。

同样的还有《恩培多克勒斯之死》(海陵格拉特版第三册，145页)：

为着那全新的节日，我已经心怀愉悦、急不可待地
从东方唤来了金色的清晨祥云，
在那一天，我那孤独的歌声
将与你们的一起，合为快乐的合唱，冲向云霄。

"更加东方的"一词，也便意味着：更原初的、更强烈的、更充溢的、更赋启示的、更自由的、更无拘无束的、"更陌生的"、"更反传统的"、更加与古典背道而驰的、更加与日神品性相悖的、更直接的、更具酒神品性的、更天真的、更狂迷的、离神更近的——原初的话语和原初的狂欢。但以上这些都只是贫乏的词语而已。难道"东方的"在此意义上不正是以原初形式表现出来的、荷尔德林晚期赞美诗愈发趋近的那个极端吗？而且不还是将诗中的孤立之物(Einsames)抽离出来、作为统摄之物(Allverbindes)置于所有赞美诗的开头，以达至此种趋近的吗？

① 古希腊、罗马神话中的酒神。

正如赫斯佩里恩(das Hesperische)超越那些被赋予具体历史形式、可感知之物而存在;正如在其中,很多事物合而为一;正如它并不是一种任意挑选出来、仅从古典语文学角度出发的近代版改写;正如在其中,匮乏与短缺在作响,期盼到来的丰盈在作响,还有反馈的声音与预示的声音、历史与景观、傍晚与即将来临之白昼、冬季与即将来临之春季、曙光……:

旧岁尚在依依不舍地向你
道别,冬日的晴空闪耀着
赫斯佩里恩的柔光,高悬在
你充满诗意的常绿的庭院之上
……[①](《贺奥古斯塔·封·洪堡公主》(*Ode an die Prinzessin Auguste v. Homburg*),海陵格拉特版第四册,第7页)

与此相比,"东方"之中一切都是相反的,风景与苍穹,话语与精神,自然与人,命运与时间。东方的,便意味着:肆意挥洒的丰盈、日出、失传已久的启示、话语的源头。荷尔德林渴求的、自1800年开始使用的新的语言,于他而言便是一种从"东方"而来的唤醒的声音。

从中可以得出与这部译作相关的什么结论?首先是最具指导意义的东西:索福克勒斯与荷尔德林自己赞美诗形式的交汇融合。这种融合最为明显的标志之一便是译者毫不迟疑地用自己赞美诗中形成的指称诸神权威的名词代替了古希腊众神的姓名。荷尔德林的赫斯佩里恩的、自知源于东方的诗性让他能够超越古希腊"民族风俗"的中间地带。宙斯、珀尔塞福涅(Persephone)[②]、阿瑞斯(Ares)[③]、厄洛斯(Eros)[④]等等仍然没有跳出传统的诗人语言,与赫斯佩里恩所应听到

---

① 参顾正祥译注,《荷尔德林诗选》,前揭,页104。

② 古希腊神话中的主神宙斯与谷物女神得墨忒耳(Demeter)的女儿、冥王哈得斯(Hades)的妻子。

③ 古希腊神话中的战神。

④ 古希腊神话中的爱神。

的并不合拍。荷尔德林将宙斯译为“时间之父”(Vater der Zeit),这时他已经在自己的赞美诗中把古希腊的宙斯阐释为赫斯佩里恩意义上的“时代精神”(Zeitgeist)了(海陵格拉特版第三册,第10页):

> 你在黑色的云中(古希腊语),你这时间之父!……震撼一切者(古希腊语),父亲!……

但古希腊的宙斯也就此处在一种不再与希腊有关的联系之中:在黑暗处鸣雷闪电、摧毁一切者被召唤出来,这样一来召唤者能够“睁着双眼”与其相遇,神则“逮住”敢于反抗者……时代、命运和诗是在这首诗中既被结合到一起、又相互较量的三股力量。在《安提戈涅》中,荷尔德林以增强隐晦和不可知性为代价,实现了他所追求的更强烈的“生动感”(Lebendigkeit)。

荷尔德林用类似的方式深化了《安提戈涅》古希腊文本第781行的涵义,原文大约是:

> 厄洛斯,战无不胜者,
> 厄洛斯,你冲向那猎物,
> 女孩柔软的脸颊陪你过夜……

荷尔德林感觉“厄洛斯”与“战斗”(Kampf)之间存在矛盾,于是便在索福克勒斯的文本中加入了赫拉克利特式的“爱”(Liebe)与“斗争”(Streit)的和谐:

> 爱的精神,却是斗争中
> 永远的胜者!你这不思正业、坐下打盹
> 的和平之精神……

最后一句中的“冲向”(stürzen)被误解为“坐下”(niedersinken),“猎物”(Besitz)被误解为“职业”(Gewerb)。而“你这和平之精神”

(du Friedensgeist)在古希腊文本并没有对应词语,又是荷尔德林自己隐晦的呼唤,如同在《恩培多克勒斯之死》中一样(海陵格拉特版第三册,147 页):

当那之后,精神在天光处
点燃自己,你们的胸膛
前所未有地,充满着甜蜜的生命的气息,
——当世界的生命
握住了你们,世界的和平之精神,心灵
如神圣的摇篮曲般安抚着你们……

现在,由于荷尔德林古希腊语的知识有限,原文与译作之间的关系就变得成问题了。疑问便随之出现:哪些地方是荷尔德林的误解,哪些地方是他有意的提升?我们可以从古希腊文本的第 823 行出发:

我听见了那弗律癸亚(Phrygia,小亚细亚古国——译按)的陌生女子将死的呻吟,

在西皮罗斯(Sipylos)岭上坦塔罗斯(Tantalos)[①] 的女儿[②]……,[③]

而在荷尔德林那里我们看到的是(第 852 行):

---

① 古希腊神话中宙斯之子。坦塔罗斯是弗律癸亚的西皮罗斯山中的国王。

② "女儿"指尼俄柏(Niobe)。参罗念生,《罗念生全集》(第 2 卷),上海:上海人民出版社,2004,页 336 - 337 尾注 100:"尼俄柏是忒拜国王安菲翁[Amphion]的妻子……她大概生了十四个子女。她曾向那只生了两个子女的勒托(Leto)表示骄傲,说她生了更多的儿女,勒托便叫她的儿子阿波罗和女儿阿尔忒弥斯(Artemis)把尼俄柏的女儿全部射死了。尼俄柏后来化成了石头。西皮罗斯山上有一个坐着哭的女像,据说就是尼俄柏后来回到她老家的时候化成的。歌队曾说,只有安提戈涅才遭受这样的命运,安提戈涅因此提起尼俄柏,说那女神也遭受过同样的命运。"

③ 同上,页 317。

我听说,那坦塔罗斯养育的、在西皮罗斯岭上的
弗律癸亚的生者之王国
已等同于荒漠……①

我们首先只能无谓地寻找一下哪些地方可能被深化。可能存在一处混淆,即索福克勒斯那里的(古希腊语)和(古希腊语),后者通常喜欢被用来形容土地的荒凉与贫瘠。此处混淆引发了其余后果:"生者之王国"(尼俄柏的子女众多)与"荒漠"之间的反差以及将原文深化的解释:"那坦塔罗斯养育的"。但是,荷尔德林自己关于此处的注释表明了,我们究竟离他自己认为的隐晦之意还差多远:"在高度觉悟中,她不断把自身与没有意识的对象相比较,但却在她的命运中接受意识的形式。如此之对象是变得荒凉的国土,在原始而丰腴的富饶中它过分加强阳光的作用并且因此而干涸。"②(自己命运极其相似的写照。)接下来的内容按下不表,它引入了更为隐晦的领域。这里我们得出如下结论便足够了,即以上引用的话语中荷尔德林的色彩比之索福克勒斯的要强烈得多:精神(Geist)被看作是景观(Landschaft),景观被看作是精神。只要随便翻开荷尔德林后期的哪一首赞美诗,便可发现这一特色。例如在《致玛多娜的赞美诗》(*Hymnus an die Madonna*)中(海陵格拉特版第四册,页213):

他被赋予(那个约翰)
话语的权力,
进行阐释——
还有各民族的敬畏、
干旱、
以及上帝的滚滚洪水。

---

① 参戴晖译,《荷尔德林文集》,前揭,页273。
② 参顾正祥译注,《荷尔德林诗选》,前揭,页273。

神的降临(Gottnähe)和远去(Gottferne)也在自然景观的命运中被关照。

而面对第981行诗句(译作第944行),如果这次没有注释的帮助,我们就完全不知所措了。合唱队把安提戈涅的被活埋比做达娜厄(Danae)被囚于铜制地窖当中、宙斯化为金雨渗入其中:①

必须与天空的光芒告别
达娜厄也被关进铜屋
待在秘密的斗室当中
被封闭如同进了坟墓,
可是,孩儿呀孩儿,她的出身是高贵的,
她给宙斯生了个儿子,是金雨化生的。②

在荷尔德林那里,最后一句变为了:

她为时间之父
计数金色的钟点。③

如何实现了这种变化?荷尔德林解释道:"而非:替宙斯掌管金色潮水般的生成[Werden]。"④他没有把(古希腊语)理解为"儿子"(Samen,原意为"种子"——译按),而是理解为了"生成"(Werden),也就是说(古希腊语),在柏拉图与亚里士多德的学说中存在(古希腊语)

① 关于Danae,参罗念生,《罗念生全集》(第2卷),页338尾注119:"达娜厄是阿耳戈斯国王阿克里西俄斯(Akrisios)的女儿。神示曾说,阿克里西俄斯会死在他外孙手中,他因此把他女儿囚禁在铜屋里。宙斯后来化作金雨和达娜厄来往,她因此生珀耳修斯(Perseus)。珀耳修斯后来掷铁饼,误伤了他外祖父阿克里西俄斯,阿克里西俄斯就这样死在他外孙手中。"

② 同上,页320。

③ 参戴晖译,《荷尔德林文集》,前揭,页274。

④ 同上,页274。

的对立面。这个译法不仅与原文意思相悖,也不可能。但这还不够,荷尔德林补充道:“这是为了更接近我们的观念。”[①]我们的观念:即赫斯佩里恩精神。他继续说道:“对宙斯的说法必须更确定或者不确定。严格地说[im Ernste]更好是:时间之父或者:大地之父[Vater der Erde]。”[②]

首先,“严格地说”是什么意思?不可能指的是一种语法上的、历史事实上的严格态度。应该恰恰相反。应当指的是与挽歌(Elegie)《面包和葡萄酒》(*Brot und Wein*)当中“真诚”(Ernst)相同的意思(第141行):

> 因而我们也联想到天神们(在美酒带来的愉悦之中),他们
> 来过这里,适当的时候还会再来,
> 因而他们——歌手们也真诚地歌唱酒神,
> 对这位古神之赞美并非出于虚荣。[③]

“真诚地”,意思是:在准备迎来众神复归的状态之中,考虑到众神的即将降临。“出于虚荣”则可能是以洛可可的游戏风格、或者以法兰西第一帝国艺术的修饰风格、或者只是在语文学层面上不受约束地对于古希腊神话的应用。《诗人的职业》(*Dichterberuf*)当中所要求的也是同一种真诚(海陵格拉特版第四册,146页):

> 当持久静寂的年岁(即等待与准备的时候)
> 那悦耳的声音
> 于我们之中响起,
> 那么这声音也当听来如此,就像
> 一个胆大无事的孩子

---

① 同上,页274。

② 同上,页274。

③ 参顾正祥译注,《荷尔德林诗选》,前揭,页146。其中括号内“在美酒带来的愉悦之中”一句为本文作者自己对于诗句所做的解释。

玩笑地触动了大师那神圣、纯洁的竖琴？……
正因如此，你，诗人！不久前
才听到了东方的先知、希腊的歌谣
和那雷鸣的声音？……

即便在预言中也有“玩笑”与“真诚”，但是与柏拉图的完全不同！恩培多克勒斯：“在我上方的旋律，它曾是一个玩笑……现在我更加真诚地倾听你们，众神的声音！”

从世界时代相反的倾向出发说明“时间之父”或者“生成之父”(Vater des Werdens)译法的根据之后，荷尔德林的注释继续说道：

金色潮水般的生成意味着光的辐射，就所称的时间由于光的辐射而可计数而言，光线也属于宙斯。然而，若在痛苦(由我自己加重)中推算时间，总是这样，因为性情(das Gemüth)这时更富有同感地(mitfühlend)跟随时间的变化，从而把握单纯的钟点的进程，而不是由理智从当前推究将来。[①]

这使得神话在多大程度上变得“更可实证”了？这时又该深入到荷尔德林的隐晦之意当中去。“钟点”与“计数钟点”对于一个古希腊人来讲是不可能的，因为那时没有塔楼上的钟，他最多可能知道日晷和滴漏；因此，二者的意思是“在痛苦中”用性情体验的时间，在时间和孤独中的耐心等待。因为荷尔德林继续说道：“可是，因为这种在变易的时间面前的最牢固的停留(即不做任何回避的停留)，这种英雄的遁世生命，真正是最高的觉悟”[②]等等。就像“遁世生命”会令人联想到

① 参戴晖译，《荷尔德林文集》，前揭，页274。
② 同上，页274。

许佩里翁,[1]同样有很多地方能够使我们在钟点与日子的计数当中认识到荷尔德林秘密的词汇,暗示出他与"时间之父"的关系。《恩培多克勒斯之死》(海陵格拉特版第三册,155页):

说吧:他应当不会
衰老而计数着日子,没有
烦恼和疾病,无人知觉地
离去……

以及在《许佩里翁》当中:

那儿我想起那位伟大的西西里人,他厌倦了计数钟点,深解世界的灵魂,以他勇敢的生趣投入瑰丽的火焰之中。[2]

在痛苦与希望之中计数着日子或钟点,这种状态很明显地代表了荷尔德林自己的身心感觉。"几乎没有,只有计数那悠长的时间的时候,我的灵魂是醒着的"(《艾米丽亚在婚礼前一天》[*Emilie vor ihrem Brauttag*],第237行)。在《哀歌》(*Elegie*)(海陵格拉特版第四册,78页)当中,当初的"星辰与人们的日子、钟点与年岁"意味着"宇宙真正的孩子",与之对立的是阴影的领域,其中"他们在冰冻与干涸之中计数着缓慢的时间"。在《归乡——致乡亲们》(*Heimkunft. An die Verwandten*)(海陵格拉特版第四册,107页)当中,"因为山里的早晨执意

① 荷尔德林长篇小说《许佩里翁,或希腊的隐士》的主人公。参李赋宁等主编,《欧洲文学史》(第二卷)页44:"许佩里翁是一个希腊青年,生活在18世纪下半叶土耳其统治下的希腊。每当回忆起古希腊的荣耀,他就会为祖国遭到外国侵略而感到耻辱和忧伤。他在好友阿拉班达爱国热情的鼓舞下,参加了1770年反抗土耳其的民族解放战争。在战争中,他身负重伤,看到希腊军队占领斯巴达后军纪松弛,烧杀抢掠,深感失望。这时,只有恋人狄奥提玛作为完美理想的化身,给他带来精神上的慰藉。不久,情人和好友相继去世。他在孤独、悲伤和绝望中离开希腊,来到德国。可是德国的情况同样令人失望。于是他又回到祖国,开始过隐居生活,渴望与大自然融为一体。"

② 参戴晖译,《荷尔德林文集》,前揭,页143。

要崭露头角。在那里，一年的延续比别处永无尽头，时辰和日子的交替也比别处大手大脚，难以区分。”[1]在许佩里翁的《命运之歌》(*Schicksalslied*)当中："吃苦的人盲目地从一个钟点沦落到下一个钟点。”[2]在《迪奥蒂玛》(*Diotima*)当中，“每次钟声都奇妙地提醒着我”……与颂歌《致我的女友们》(*An meine Freundinnen*)(海陵格拉特版第一册，18页)相反：

> 寂静的夜里我的歌曲想到你们，
> 其中我永恒的忧伤感激地祝福
> 每次钟声，这钟声带我接近
> 那熟悉的坟墓。

对于我们今天来说，“钟声”是幽静的德国小城市的特色，荷尔德林在其中体验到的是在停滞当中湍急流动的时间。

如此荷尔德林笔下为时间之父计数“金色的钟点”的达娜厄，便象征着一种悲剧的、献身于时间之神的英雄主义，或者如荷尔德林所说，“在变易的时间面前的最牢固的停留。”神话的阐明比在尼俄柏那里更加隐晦，产生于一种更大的误解。

然而！这条道路上产生了多大的奇迹啊！这一段变得更加暗流汹涌(gegenstrebig)，在尾声之前中断，各部分独立成章，最终结束于神秘之中：

> 达娜厄的身体也必须，
> 在忍耐中为铁的栅栏所困，
> 而非享受天空的光芒。
> 黑暗之中她躺在
> 死气沉沉的斗室当中，身着镣铐；

---

① 参顾正祥译注，《荷尔德林诗选》，前揭，页34－35。
② 参戴晖译，《荷尔德林文集》，前揭，页135－136。

即使出身贵族，那又怎样，哦孩子！
[奥尔夫歌剧当中的 Pianissimo subito[①]]
她为时间之父
计数金色的钟点。

“铁的栅栏”与“金色的钟点”构成了古希腊语当中根本想象不到的一对矛盾。存在作为囚笼——《梅农为迪奥玛蒂哀叹》(*Menons Klage um Diotima*)当中“囚室一般的天空”(海陵格拉特版第一册，84页)，[②]情志充分而彻底。

荷尔德林的译作在他的时代听来如果不是一个疯子的声音的话，也是一位孤独者的声音。文学史上最悲惨的一幕就是席勒在魏玛对他这位可怜的头号崇拜者遗作的反应——正是这位席勒还自以为刚刚在德意志的悲剧当中、在《墨西拿的新娘》(*Die Braut von Messina*)当中重新唤醒了古希腊的命运感、激活了古希腊戏剧合唱队的仪式。小弗斯(Julius von Voβ)[③]刚刚在博览会上买到了荷尔德林的译作，就于1804年写信给阿贝肯(Bernhard Rudolf Abeken)：[④]

你对荷尔德林翻译的索福克勒斯做何评价？这个人是疯了，还是他有意让他的翻译成为对差劲翻译的间接嘲讽？我最近晚上和席勒一同到歌德那里做客时，没少拿这本书当笑料给他们两人看。你读读《安提戈涅》的第四首合唱，就能想象到席勒当时笑得如何前仰后合！(歌德似乎在这个场合比较克制。否则以这封信作者沾沾自喜的态度，应该也就歌德的反应来一番描述。)

第四首合唱是对厄洛斯唱的歌，荷尔德林的情志将“厄洛斯”译为

① 音乐术语，表示力度突然甚弱。

② 参顾正祥译注，《荷尔德林诗选》，前揭，页67。

③ Julius von Voβ，1768－1832，德国作家。此处的“小弗斯”当相对于同时代但较为年长的 Johann Heinrich Voβ(1754－1826)而言，后者为德国诗人、作家。

④ Bernhard Rudolf Abeken，1780－1866，德国语文学家、文学史家。

“和平之精神”；而歌曲其中的另一句话：“谁碰上你，谁就会疯狂”[1]被荷尔德林以一种前无古人、后无来者的方式译成了：“它是这样的，谁拥有它自身，谁便不能留它在身边。”（Und es ist, Wer's an sich hat, nicht bei sich）

精神层面的事物没有替代品，荷尔德林的翻译也无法取代古希腊原著。丰盈已经消失，荷尔德林渴望重新唤起那体现丰盈的标志性现象，在这现象背后，神性以一种最具体的显现方式在当下破茧而出。众神、人、不成文的律法、惩罚、高贵，一切荷尔德林为了绘声绘色地表现而必须从他的灵魂深处凸显之物，在当下都变得亮如白昼。游戏本身是公开的、城邦的，将整个城邦统一为一处集体狂欢的仪式。神话在传达信息，并不指向远方，而是引人回忆。时代意识的出离（Das Ekatatische des Zeitbewuβtseins）没有发生。由忒瑞西阿斯（Teiresias）[2]传达的众神意志既不指向未来，也不夺走过去。涉及自相矛盾之处，我们还是更多地倾向附和歌德的观点（1827 年 3 月 28 日与爱克曼的谈话），而非荷尔德林或黑格尔的观点。

政治与宗教、城邦与虔诚之间的自然关系不断变化，陷入对立之中，在悲剧的遮掩之下、在越辨越明的隐晦暗示之中发展。这种关系之中的互动便在于，一方面，政治权力以其摧枯拉朽之势越权进入宗教领域，要求自身的宗教化，并以宗教的名义篡位；另一方面，宗教的情志凭借日益增加的影响，作为宗教行为进入政治权力领域。

第一次被遮掩的政治权力越权从第一场开始便发生了，第 207 行：

> 克莱翁：我管辖我的部门。在我职权之内，
> 坏人不会比正直的人受人尊敬。
> 谁是这个城邦的朋友，我便给他

---

① 参罗念生，《罗念生全集》（第 2 卷），前揭，页 316。

② 《安提戈涅》中忒拜城的先知。

好处，不论生前死后！[1]

这种终极性的说法（Totalitätsformel）："不论生前死后"，已经预示了这一越权，实际与弯下身来的合唱队的回答是同一回事：

你，克莱翁，墨诺叩斯（Menoikeus）之子，喜欢
区分国家的朋友与敌人，
正如你拥有的权力，以任何一种标准
去裁决生死。

被授权裁决生死，这已越至神的权力了。

这一游戏继续进行。政治权力越发与众神的意志相悖，便越发地依赖于宙斯：

因为我——睿智的、洞察一切的宙斯！——：
我从不沉默……

权力与先知的内在冲突陷入了要求与现实之间的最为严重的混淆。若处于对那神圣的人的愤怒之中，而这人不自觉地以亵渎的方式把宗教用语据为己有，那会发生什么！（第 1040 行）：

即使宙斯的鹰把那人作为战利品
叼到他的王座上，
即使那样——我也决不因为恐惧亵渎——
就允许你们埋葬，因为我知道：
没有一个凡人能够亵渎神！[2]

---

① 参罗念生，《罗念生全集》（第 2 卷），前揭，页 300。
② 同上，页 322。

这一情景当中的自相矛盾最为紧凑地表现在语言中！恐惧、亵渎、宙斯的王座、人在神面前的毁灭，这毁灭出自人自己之口，人把自己郑重发誓的、“用双脚踩成的”，用自己的话语重新收回了！“到他的王座上”——不自觉的对于神圣的该尼墨得斯(Ganymed)①传说的嘲讽，在对于渎神这种行为的愤怒当中产生的最高形式的亵渎神灵：如果有这种情况，那么今天会令我们想到，这是索福克勒斯的风格。

请允许我仅以这些少许的、这里只是暗示性的东西就此歇笔。尽管在荷尔德林那里，一些索福克勒斯的秘密暴露得不太明显，但他的这部译作对我们仍有独一无二的意义。对于这部译作，不应以对原著接近多少的语言学标准去衡量，而是应该去崇敬：作为一部在悲剧领域当中，与其他任何一部译作不同的、直接来自原著的作品，一部达到了每一点预期的效果、在此意义上无懈可击的译作。

（北京大学德语系的谷裕教授、胡蔚博士、黄燎宇教授与王建教授在翻译过程当中分别帮忙澄清了部分概念的译法，在此表示感谢。）

① 据希腊传说，他是特洛伊国王特洛斯的儿子。由于美貌非凡，被诸神或化作鹰的宙斯掠去作侍酒童子。作为赔偿，宙斯给他的父亲一匹不死的种马（或一株金葡萄树）。

# 评 论

# 英美学界对于中国经典诠释传统之研究:回顾与展望

方克涛(Chris Fraser)

近二十年来,英美学界对于中国思想史及中国经典诠释传统之研究,在很多方面已有显著的发展。在哲学与历史方面,比以前更严谨、更详尽且更有历史见地的新著作,已陆续地出现。尤有甚者,除了对于中国哲学思想的崭新诠释之外,还有许多新的研究,以中国不同时代的士人,在不同的思想、社会及政治脉络之下,如何重新诠释中国的经典文献为探讨的主题。这些新的研究逐渐为我们勾勒出更为深入、细致的思想史图像,也愈来愈能摆脱"目的论的历史观"或"辉格派"(Whig)的假设及偏见。在此崭新的思想史图像下,讨论的焦点不以孔子、孟子或朱子的思想为重心,而且亦不把此三位哲人之思想视为中国哲学思想与文化发展的必然结果。在此思想史图像下,我们反而能更清楚地看出中国思想传统的多元性、活力及创造性,而且亦可对不同时代的文人究竟如何为了不同的目的而塑造出其对传统经典的诠释,有了更清楚的认识。

本文将首先回顾晚近英美学术界对于中国经典以及经典诠释传统的一些重要研究趋势,然后以历史年代为序,简略地介绍英美学界关于中国经典及思想史的研究著作。作者拟以晚近著作为主要焦点,并将焦

点特别放在和中国经典诠释传统相关的研究上。虽然文中所介绍的研究著作为数甚多,然而由于篇幅及时间的限制,在文献回顾部分,本文仅拟作选择性的介绍,并拟对个别研究只作摘要式的描述。此外,由于中国经典诠释传统这一领域并非作者所长,故文中若对任何重要的研究趋势或著作有所遗漏或忽略,则敬请读者见谅。另外必须特别说明的是:文中所介绍的数据,大部分都是书籍而不是个别的文章。所介绍的论文集——如陈荣捷或者是狄百瑞(W. T. De Bary)所编辑的论文集——收录了如陈荣捷、狄百瑞、余英时以及杜维明等重要学者许多相当具参考价值的文章。然而由于篇幅有限,无法对此等重要文章一一加以介绍。对此,读者可自行参阅此等论文集的目录部分。另外,由于作者专业知识的限制,本文拟完全略过佛教诠释传统的相关研究。[①]

读者若欲对欧美学界关于中国经典诠释传统之研究获得更进一步的信息,可参见下面第一小节中所介绍的书籍中之参考书目。关于欧美学界对于中国哲学与佛学研究之介绍(包括先秦到近代),可以参考 K. Van der Leeuw 于去年所发表的文献回顾。[②] 另外,依国科会人文学研究中心目前所进行的研究计划,我们亦拟建立欧美与日本学界关于中国哲学之研究的参考书目及摘要数据库,此等资源将来亦拟开放给学界参考。此外,值得一提的参考数据,尚有《剑桥中国史》(*Cambridge History of China*)一系列的中国历史总论(其中几册收录了和中国思想史及经典诠释传统相关的文章,并提供了颇具价值的参考书目),[③]以及罗维(M. Loewe)主编的 Early Chinese Texts 一书,[④]此书

---

① 关于佛教诠释传统,读者可参考 Donald S. Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988). 此外亦可参见下面两条所介绍的参考资料。

② Karel L. Van der Leeuw, "The Study of Chinese Philosophy in the West: A Bibliographic Introduction", *China Review International* 6.2(1999), pp. 332–72.

③ 此系列总论始于秦代、终于现代,并由不同主编自1980年起陆续编辑而成。至秦先秦时代不分,请参考 *Cambridge History of Ancient China*, Edward Shaughnessy 及 Michael Loewe, eds. (New York: Cambridge University Press, 1999).

④ Michael Loewe, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, *Early China Special Monograph Series*, No. 2. (Society for the Study of Early China and Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993).

对以六十四种先秦及汉代原典为研究对象的主流文献考证理论提供了简要的描述,并提供了详尽的中文、日文与欧美语言之参考书目。对研究中国先秦及汉代原典的学者而言,此书实颇具参考价值。

## 一、晚近之研究趋势

### 以经典诠释传统为题的多种新出版的总论与论文集

对于中国经典诠释传统而言,英美学界近几年最值得注意的研究趋势,莫过于其一夕间突飞猛进的现象。晚近几年,英美学界中陆续有许多专门讨论经典诠释传统的新书及论文集问世,而且研究的质量尚在持续进步中。近年来,学者们更注意到经典诠释活动在中国思想传统、社会与政治生活中所扮演的角色。对于这方面的研究,C. Gardner 在 1938 年所出版的 *Chinese Traditional Historiography* 一书,实堪称为英文著作中之开山祖师。此书至今依然相当有参考价值。[①] 此外,关于中国经典诠释传统的概略讨论,亦散见于前一代著名汉学家的研究著作中。例如,在华利(A. Waley)所著的《论语》及《道德经》英译本的导论与批注中,[②]就出现了许多对于中国传统的诠释方法之甚具洞见的观察。而史华兹(B. Schwartz)在其所著的 *The World of Thought in Ancient China* 一书讨论"五经"的章节中,[③]也简略地论及中国的经典诠释传统。然而,直到近十年来,英美学术界才开始提出许多详尽的书籍与论文集,专门讨论中国传统经典之形成过程以及中国文人在不同时代对这些经典之不同的诠释方式。

J. Henderson 在 1991 年所出版的 *Scripture, Canon, and Commen-*

---

① Charles Gardner, *Chinese Traditional Historiography*(重印版,Cambridge:Harvard University Press,1961).

② Arthur Waley, *The Analects of Confucius*(原版 1938 年,重印版:New York:Vintage Books,1989)以及 The Way and its Power(New York:Grove Press,1958).

③ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*(Cambridge:Harvard University Press,1985).

tary 一书,系针对儒家和希腊、印度、希伯来、基督教及回教等不同经学传统之比较研究。① 此书首先归纳出这几种不同的诠释与注疏传统共同的基本预设与诠释策略,然后再比较这些预设与策略在不同传统中之不同的应用方式。另外,该书也探讨"注疏式"的思维模式从古至今在不同文化中的重要性。除此之外,Henderson 在其前年所出版的 *The Construction of Orthodoxy and Heresy* 一书中,尚持续提出其对于不同经典诠释传统之比较研究。② 该书的重点,系在于考察所谓"正统"的诠释在不同的文化传统中之形成过程。

在 Henderson 第一本书出版的同一年内,还有一本详细讨论中国文学及经学诠释传统的书籍问世,即范佐仁(S. Van Zoeren)所著的 *Poetry and Personality*。③ 此外,近几年还出现了许多关于中国文学与经典诠释传统的重要书籍,如 H. Saussy 所著的 *The Problem of a Chinese Aesthetic*,系以中国古代美学的发展为讨论焦点。④ 而杨牧(C. H. Wang)所著的 *From Ritual to Allegory*,则以中国早期诗学为讨论主题。⑤ S. Owen 所著的 *Readings in Chinese Literary Thought* 提供了许多中国不同时代之文学批判理论的英译选读,并对之加以解释与讨论。⑥ 张隆溪所著的 *The Tao and The Logos*,则是对于欧洲十九及二十世纪诠释学和中国思想传统中关于文学诠释理论之比较研究。⑦

---

① John B. Henderson, *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*(Princeton: Princeton University Press, 1991).

② John B. Henderson, *The Construction of Orthodoxy and Heresy: Neo-Confucian, Islamic, Jewish, and Early Christian Patterns*(Albany: SUNY Press, 1998).

③ Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*(Stanford: Stanford University Press, 1991).

④ Haun Saussy, *The Problem of a Chinese Aesthetic*(Stanford: Stanford University Press, 1993).

⑤ C. H. Wang, *From Ritual to Allegory: Seven Essays in Early Chinese Poetry*(Hong Kong: Chinese University Press, 1988).

⑥ Stephen Owen, *Readings in Chinese Literary Thought*(Cambridge: Harvard-Yenching Institute Monograph Series, 1996).

⑦ Zhang Longxi, *The Tao and The Logos: Literary Hermeneutics, East and West*(Durham: Duke University Press, 1992).

最近一年问世的两本历史书籍,则皆以先秦时代及早期中华帝国的政体与精英分子为讨论对象,并探讨此类精英分子究竟是如何利用经典传统以建立与维持政治及道德上的权威。相较之下,M. Lewis 所著之 *Writing and Authority in Early China* 一书,其讨论范围则较为详尽。此书着眼于讨论经典如何成为早期中华帝国政权基础的过程之上。[①] 该书作者认为:中国的经典传统,提供了相对应于实际政体的某种各界所共同承认之社会、政治的理想典范,如经典中的圣人,即实际的君主所应效法的对象。而在讨论范围较为狭窄的 *The Empire of the Text* 一书中,作者 C. Connery 则论及经典在中华帝国自我形象的塑造过程中所扮演的角色、"士"在汉代所扮演的社会与政治上的角色,以及经典文献在士人生活中的重要地位。[②]

最后,还有两本以中国经典诠释传统为题的有趣论文集。其一为 *Imagining Boundaries*。此颇具价值的论文集,其讨论焦点放在中国"正经"(canon)早期的形成过程及其晚期所具的"流动"特质之上。该书所收录的文章,遍及汉代、南北朝、宋代、明代以及清代文人的经典诠释活动,此外,该书还收录了一篇讨论十九世纪苏格兰伟大汉学家李雅各布(J. Legge)的论文。[③] 另一本有趣的论文集则是 *Classics and Interpretations*。该书所收录的文章,以五经在汉朝成为"正经"的过程,宋代、明代及清代对五经的不同诠释,以及道家与佛教的经典诠释等为讨论主题。[④]

### 更广阔的历史视野

晚近另一个重要的研究趋势,则是对于中国思想史及中国经典诠

---

① Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*(Albany:SUNY Press,1999).

② Christopher L. Connery, *The Empire of the Text: Writing and Authority in Early Imperial China*(Lanham:Rowman and Littlefield,1999).

③ Kai - wing Chow(周启容), On - Cho Ng(伍安祖), and John B. Henderson, eds., *Imagining Boundaries: Changing Confucian Doctrines, Texts and Hermeneutics*(Albany: SUNY Press, 1999).

④ Tu Ching - I(涂经诒), ed., *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Tradition in Chinese Culture*(New Brunswick, N. J.: Transaction Press, 2000).

释传统之研究,其视野颇有广阔之势。早期欧美学界对于中国哲学之研究,仅以少数先秦诸子、程朱学派以及王阳明等为主要讨论对象,对于秦汉、魏晋、唐代及清代的思想的研究则比较缺少。① 然而近几年来所出版的为数甚多的研究著作,则大大增进了我们对于中国其它思想家及其时代的了解。例如,在葛瑞汉(A. Graham)所著的先秦思想总论中,如宋钘等以往较不受重视之学者及常为人所忽略的阴阳思想等,都受到应有的重视。② 除此之外,传统观点总是认为儒学与经学在秦代受到极力的压制,然而最近 M. Kern、R. Eno 及 J. Petersen 等学者却陆续对此提出质疑。这些学者们认为:秦朝统治者虽然压制了部分属于"异教"的士人与文献,但是却很可能同时也对其他"正统"的学派与经典提供强而有力的支持。包弼德(P. Bol)与田浩(H. Tillman)等学者近几年所出版的书籍,都强调唐宋时代思想活动的丰富及多彩多姿。这些学者亦开始重新考察并评价朱熹在宋代思想史中的地位。艾尔曼(B. Elman)、周启荣(K. Chow)及魏伟森(T. Wilson)等学者,近几年亦皆出版了关于清代思想史甚为详尽的研究著作。(关于这些研究之更详细的资料,请参考下面第二节的文献回顾。)即使如此,关于某些特定时代的研究著作,相比之下仍显缺少,例如:汉代黄老思想、魏晋南北朝的思想以及宋末明初的思想等,皆尚待学者进一步的研究。

更严谨的研究方法

在文献考证、思想诠释及历史研究方面,学者们都应用了比以前更为严谨的研究方法。例如,在《公孙龙子》、《列子》及《墨辩》的文献

---

① 关于此早期之研究趋势,可以顾理雅(H. G. Creel)所著之 *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung*(Chicago:University of Chicago Press,1953)为例。即使如此,在以中国思想史为题之诸书中,此书仍属甚具实用价值之精简概论。

② A. C. Graham,*Disputers of the Tao*(La Salle:Open Court,1989). 此外,Schwartz 于1985年所著的 *The World of Thought in Ancient China* 亦包含了关于阴阳思想之详细讨论。

考证研究上,葛瑞汉(A. Graham)采取了极为严格的校释方法。[1] 然而不幸的是,这些重要的研究却很少为中国的学者所注意。[2] 此外,H. Roth、W. Boltz 及其它学者都尝试利用形式校勘(form criticism)及版本校勘(redaction criticism)方法来分析道家经典。[3] 近几年,白牧之(B. Brooks)及白妙子(T. Brooks)透过对先秦原典的结构、语言与论述内容之仔细考察,对《论语》、《孟子》、《墨子》、《庄子》及其它先秦原典提出了一系列严谨的文献考证理论(关于这些理论,作者将在下面作进一步的介绍)。经由古代汉语文法的进一步分析,[4]并对古代中国哲学的术语、基本前提与问题、语言及心灵甚至知识的基本理论有了

---

① 关于 Graham 对于《公孙龙子》及《列子》的考证理论,请参考其所著 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*(重印版,Albany:SUNY Press,1990). 关于《墨辩》的考证分析,则请参考 Graham,*Later Mohist Logic*,*Ethics and Science*(Hong Kong:Chinese University Press,1978). 此外,Graham 尚提出了关于《庄子》与《墨子》的考证研究,对此,读者可参考前述之 Studies 一书、Graham 所著的 *Chuang - tzu:Inner Chapters*(London:George Allen and Unwin,1981)及 *Divisions in Mohism Reflected in the Core Chapters of Mo - tzu*(Singapore:Institute of East Asian Philosophies,1985). 此外,在 Graham 所著的先秦思想总论 *Disputers of the Tao*(La Salle:Open Court,1989)中,则概述了此考证研究之大要。

② 例如,大部分中国学者似乎并不熟悉 Graham 关于《公孙龙子》的考证研究,此研究提出了充实的证据以论证《公孙龙子》六个章节中,仅有两章确属先秦时代的文献,至于其他章节则可能为南北朝时代之伪作。

③ Harold Roth 的著作有"Redaction Criticism and the Early History of Taoism,"*Early China*(1994),pp. 1 - 46;"Who Compiled the Chuang - tzu?"in *Chinese Texts and Philosophical Contexts:Essays Dedicated to Angus C. Graham*, Henry Rosemont, Jr. , ed. (LaSalle: Open Court, 1991),pp. 79 - 128;以及 *The Texual History of the Huai - nan Tzu*(Ann Arbor:Association for Asian Studies,University of Michigan,1992). 至于 William Boltz,请参考"The Religious and Philosophical Significance of the 'Hsiang Erh' Lao Tzu in the Light of the Ma - wang - tui Silk Manuscripts,"*Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45. 1(1982),pp. 95 - 117;"Textual Criticism and the Ma Wang tui Lao Tzu,"*Harvard Journal of Asiatic Studies* 44. 1(1984),pp. 185 - 224 及"The Fourth - Century B. C. Guidiann Manuscripts from Chuu and the Composition of the Laotzyy,"*Journal of the American Oriental Society* 119. 4(1999),pp. 590 - 608. 著有相关研究著作的其他学者,尚包括 Victor Mair 及 Michael LaFargue,关于他们的研究著作,下面"先秦思想"一节中将有详细的参考资料。

④ 关于此方面的研究,近几年来最重要的著作,非 Edwin G. Pulleyblank,*Outline of Classical Chinese Grammar*(Vancouver:UBC Press,1995)莫属。至于其他重要的研究,则有 Graham 在其 *Later Mohist Logic* 一书中对于《墨经》文法的讨论(页 111 - 61);Christoph Harbsmeier,

进一步的了解,所以,我们对先秦哲学文献的掌握逐渐增进。[1] 至于近几年所出版的历史研究,则包含了对第一手历史资料更为详尽的考察,而且亦对中国不同时代文人之生活、社会及政治环境作了更为详尽之探讨。

这种较为严谨的研究思路,基本上是出自对于文献校释问题、思想诠释问题以及历史问题的一种较之于从前更具批判精神的研究态度。学者们开始批评传统上对于中国思想演变的某种"目的论"主张,并提出新的学说以补充或取代这些传统的看法。此外,某些对先秦诸子之传统的诠释,是由晚期中国思想或西洋哲学的基本关注而启发的。关于此种诠释,近年来亦有愈来愈多的学者提出质疑。相较之下,当今之学者不会先行假设存在着某些中国与西洋思想家都必须面对之固定、跨文化的哲学问题。相反的,这些学者试着利用整体论式(holistic)的诠释方法、由中国哲学论说的内部出发,以便重建出整体论式的基本课题、概念与理论。目前这方面的研究已有所进步,然而就某方面而言,这类研究工作才刚开始,而且还有许多问题尚待处理。

### 更完整、更融贯的历史描述

如前所述,此种较广阔的研究范围、较严谨的研究方法,产生了显

---

(接上页) *Aspects of Classical Chinese Syntax*(London: Curzon, 1981);及 Derek Herforth, "Philological Marginalia on a Grammatical Study of Old Chinese," *Early China* 11 - 12(1985), pp. 209 - 42. 另外,在 David Nivison 所著的 *The Ways of Confucianism*(La Salle: Open Court, 1996)一书中,亦包含了许多关于《孟子》一书文法的讨论(页 149 - 99),颇值得参考。

① 在这个领域中,Graham 与 Hansen(陈汉生)作出了最重要的贡献。例如,读者可以参考 Graham 所著的 *Later Mohist Logic* 一书中关于后期墨家思想术语的讨论(页 167 - 216),及其所著"Chuang - tzu's Essay on Seeing All Things as Equal," *History of Religions* 9(1969/70), pp. 137 - 59. 不幸的是,虽然 Graham 是先秦哲学术语研究之开山祖师之一,然而他个人在后期墨家思想的诠释上,却暴露出许多缺点。例如,他常以某种希腊哲学的理论架构作为诠释基础。相反,Hansen 的诠释进路则较为中肯,而且他亦在其著作中对严谨的诠释方法提供了详细的介绍。请参考 Chad Hansen 所著 *Language and Logic in Ancient China*(Ann Arbor: Association for Asian Studies, University of Michigan, 1983)的第一章以及 *A Daoist Theory of Chinese Thought*(New York: Oxford University Press, 1992)的第一章。

著且令人雀跃的结果,即我们已逐渐勾勒出对于中国思想史发展更完整、更详细的框架。早期学者在论述思想史时,大抵倾向于把不同学派或思想运动分开处理,其论述方式亦较具目的论色彩。在此种描述之下,学者们似乎暗示各学派处于互相隔绝的状况下各自发展,而且还遵循着预定的轨道而朝向其"成熟"的学说发展。[①] 然而,此种论述方式通常易忽略不同学派或思想运动之间的互动关系,而且亦容易将不符其所预设之线性进化轨道的思想家略而不论。尤有甚者,此种描述尚须处理一个相当棘手的问题:为什么哲学思想必然会朝着某个特定方向"发展"?

近几年来,学者们开始拒斥此种过于简化的解说方式,并提出对于中国思想发展更为详尽且融贯的说明。他们尝试把思想的发展解释为不同学派思想家对于共同的哲学、社会与政治问题的反应,并视之为不同学派之间因对话与互相批评而产生的结果。例如,包弼德(P. Bol)及田浩(H. Tillman)在关于宋代思想的研究中,就尝试重建许多不同思想家之间的互动关系,而不是把周敦颐至朱熹的思想发展描述成一种直接、必然的过程。至于先秦思想的研究,葛瑞汉(Graham)所著的 *Disputers of the Tao* 一书则采用编年式的组织架构,而并未视先秦诸思想为互相隔绝之学派。较之于先前所出版之先秦哲学总论,此组织方式显然较为中肯。然而,有些批评者指出此书对不同派系间的对话不够重视,而且所强调的主要课题无法确实掌握先秦思想的精神。对此,陈汉生(C. Hansen)所著的 *A Daoist Theory of Chinese Thought* 恰可匡正此项缺失,且亦可视为以哲学对话与问题为导向的解说方式之更进一步的发展。在此书中,陈汉生将各学派的学说描述为对于共同哲学问题和其它思想家理论的反应之结果。然而,此书却有疏于历史事实及文献考证之弊,而陈氏所提出的诠释有些部分缺乏

① 几十年来,陈荣捷先生(Wing-tsit Chan)所著的 *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963)虽然一直是外国学生学习中国哲学时必备的参考书,然而此书却也同时是此种以简化的思想史图像为基础的研究中最典型的例子。此外,Schwartz 所著的 *The World of Thought in Ancient China* 显然亦有先把不同学派互相隔绝、然后再对之作个别讨论之嫌。

足以服人之佐证。

陈氏的研究和很多其它学者的研究所具的另一项共同的缺点，是在讨论如《墨子》、《道德经》及《庄子》等原典时，习于将之视为统一的哲学体系看待。然而最近的研究却有反其道而行之势，此亦为一重要的研究趋势。晚近有愈来愈多学者认为：先秦诸子的原典，可能皆为其弟子及再传弟子或门徒多年编纂而成。[①] 除此之外，现在大部分学者都认为：古代中国人关于文献著作之习俗，和现代人的习惯有很大的差别。例如：先秦时代的中国人不喜长篇大论、不承认"著作者"或"著作权"概念，而且亦无"著作已毕"之观念。反之，先秦时代中国人之著作通常属于简短的对话、文章或杂记；此类著作或是佚名，或是假大师或名人之名所作。尤有甚者，此类著作尚可修改甚或作进一步补充，而且修改者通常并非原作者。换言之，大部分先秦原典并不能以今之"书籍"看待，反而较类似于摘录、杂录或文集。

若是如此，则任何先秦哲学原典不太可能皆出自某"大师"亲自所言或所作，而且我们亦不能预先假设此类原典具有任何统一、融贯的哲学主张。相反的，此类先秦原典甚可能系在不同的时空环境下、由不同作者经年累月所发展而成。在这种情况之下，若诠释者预先假定先秦原典具有统一的哲学观点，并以重建此统一的哲学观点作为诠释的目标，则显然可能导出不完整、不融贯甚或过于简化之诠释。因此，为了充分掌握先秦诸子原典的丰富内涵，我们必须将之视为收录许多短文之杂文集。由于此类短文很可能表达不同、

---

① 对此研究趋势，可举 Graham 所著 *Disputers of the Tao* 一书中关于墨家思想的章节为例。此外，Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven* (Albany: SUNY Press, 1990), E. Bruce and A. Taeko Brooks, *The Original Analects* (New York: Columbia University Press, 1998)，以及 Mark E. Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: SUNY Press, 1999) 亦皆为此研究趋势下之产物。事实上，早期学者早已清楚指出古代中国文献所具有之特质。对此，读者可参见 Charles Gardner 所著之 *Chinese Traditional Historiography* (1938)，Arthur Waley 所著之《论语》英译本 (The Analects, 1938)，Tsuen - Hsuin Tsien 所著 *Written on Bamboo and Silk: The Beginnings of Chinese Books and Inscriptions* (Chicago: University of Chicago, 1962)，以及刘殿爵 (D. C. Lau) 所著之《老子》(*Lao Tzu*) 英译本 (London: Penguin, 1963)。可惜此重要特质竟长久为许多诠释者所忽略。

甚至互相矛盾的主张,因此我们有必要尽量厘清此类短文之写作年代及其理论之间的关系。除此之外,我们亦不能排除某些原典(如《论语》和《墨子》、《孟子》和《荀子》等)同时、并行写作之可能性,也不能排除不同学派在辩论后将其结论加注于原典中之可能。如此之研究进路,应能对中国古典文献之形成历史、此类文献在先秦士人与政治生活中所扮演的角色、以及古代中国思想的演变等等,勾勒出较为清晰、完整的图像。

对此研究进路,Warring States Working Group("战国经典研究小组",英文简称"WSWG")的研究计划即为一显著之实例,且亦已吸引许多学者于过去几年内相继投入。[①] 此计划系白牧之(B. Brooks)及白妙子(T. Brooks)夫妇所创立。在该计划中,白氏夫妇首先为所有先秦原典成书年代定出初步的假设,然后藉由不断批判、修正及扩充,以便为所有先秦原典定出一完整、详尽之年表。此计划深受清代学者崔述之研究所启发;在该计划中,白氏夫妇尝试重建经典中各组成部分间之年代关系,并主张大部分的先秦原典是历经多年代、集多人之笔,如此的累积文献之形成过程,才能适当地说明原典的结构与内容。白氏夫妇还认为如《论语》、《墨子》等原典中,部分内容极可能是和其它原典间对话之产物。[②] 虽然在白氏夫妇的理论中,有些部分颇有臆测之

---

① WSWG 研究计划(中译:"辨古堂")每年举办两次研讨会,会议地点通常是计划所在地,即 University of Massachusetts at Amherst(马萨诸塞州州立大学 Amherst 分校)。另外,该计划也设有相关网站(网址为 www. umass. edu/wsp)及以先秦文献与历史为讨论主题之网际网路讨论区。

② 关于白氏夫妇对《论语》一书之完整的考证理论,请参考其所著 *The Original Analects* (New York:Columbia University Press,1998),页 201 -48,此书也概述了其对其他先秦原典的考证理论(参考页 4 -9 及 257 -62)。至于其对其他先秦与汉代原典的考证理论,读者亦可参考 E. Bruce Brooks,"The Present State and Future Prospects of Pre - Han Text Studies,"*Sino - Platonic Papers* 46(July 1994),pp. 1 -74. 此外亦可参考 Brooks 夫妇所撰之"Intellectual Dynamics of the Warring States Period,"*Studies in Chinese History* 7(1997),pp. 1 -32. 至于对白氏夫妇理论之讨论与批评,则可参考以下书评:John Makeham,*China Review International* 6. 1, 1ff. ;Victor Mair,*Sino - Platonic Papers* 90,1ff;John Henderson,*Journal of Asian Studies* 58. 3, 791ff;Ted Slingerland,*Philosophy East and West* 50. 1(2000);Benjamin Wallacker,*Journal of Asian History* 33. 1(1999),pp. 81 -84.

嫌,甚或缺乏足以服人之佐证,然而其理论实尚处于发展阶段,且其晢为先秦原典之形成历史提出一完整图像之努力,其本身已足以令人钦佩。事实上,在对于古代中国文献与思想诠释之研究上,WSWG 计划实深具革命性的影响。

普遍人权与“亚洲价值观”之争论

最后值得一提的是:晚近学者们所争论不休之“亚洲价值观”及起源于欧洲启蒙时代的人权观是否适用于其它文化之问题,亦激起了许多学者们去讨论另一个相关课题,即中国传统的政治与伦理思想,在甚么样的程度上和自由民主制度及自由主义的“个人”概念互相一致?此研究很重要的面向是:不同时代的中国文人,究竟如何诠释中国经典传统,以便建构出其特定的政治理念?对此,狄百瑞(W. De Bary)曾出版许多专著讨论。在其最近所出版的书中,狄百瑞主张:在“人”这一概念上,儒家思想和西方自由主义之间存在着根本上的差异;即使如此,儒家思想仍与“普遍人权”概念相容,甚或可补其不足之处。另外,狄百瑞与杜维明合编的 *Confucianism and Human Rights* 论文集,即以儒家思想与人权问题为讨论主题(此两位学者目前正合编另一相关的新论文集)。[1] 除此之外,关于中国思想中对“人”这一概念之讨论,*Individualism and Holism* 一论文集亦甚具参考价值。[2]

此外,穆伦(A. Wood)曾撰写有关经典诠释传统与“权利”概念的专著。在该书中,穆伦主张:程颐与胡安国等宋朝思想家,曾藉由其对《春秋》经的注疏,而主张某种道德宇宙论;依该理论,宇宙本身即遵循某种普遍的道德规律,而此种规律即能对君主的权威有所限制。穆伦认为,此道德规律与西方之“自然律”概念颇有异曲同工之妙,而自然

---

① Wm. Theodore De Bary, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*(Cambridge: Harvard University Press, 1998). 另外,可以参考 De Bary 所著的 *The Liberal Tradition in China*(Hong Kong: Chinese University Press, 1983).

② Wm. Theodore De Bary and Tu Weiming, eds., *Confucianism and Human Rights*(New York: Columbia University Press, 1996).

律即恰为普遍人权论之基础。[①] 最后,安靖如(S. Angle)亦将出书讨论刘师培与梁启超等二十世纪初期中国知识分子,究竟如何将其对中国思想传统的诠释与如"权利"等西方概念加以融合,以便建构出新的道德与政治思想体系。[②]

## 二、文献回顾

### 先秦时代

目前对于先秦时代经典形成历史与地位之研究,最著名者即前所述 M. Lewis 所出版之新书。[③] 近几年所出版之思想史总论,主要有史华兹(B. Schwartz)、葛瑞汉(Graham)及陈汉生(C. Hansen)所撰之书籍。[④] 史华兹所撰之书尚有一专章讨论五经之形成与诠释传统,然而此书对先秦思想之诠释,实稍嫌保守且缺乏创见。至于葛瑞汉所著的总论,讨论的范围则最广,而且相较于其它两本书籍,此书尚包含较多英译之原典段落。然而葛瑞汉此书最为学者所批评之处,系其将"理性与反理性之对比"做为全书综合之主题,而此主题却无法确实反映出先秦哲学的重点。相较之下,陈汉生之解说最富于创见及哲学价值,然而此书却也出现些特立独行的术语及主张,且在某些地方讨论的范围亦稍嫌狭隘。

夏含夷(E. Shaughnessy)亦著有关于古代文献之论文集,其中收录

---

① Donald Munro, ed. , *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values* (Ann Arbor: University of Michigan, 1985). 其他相关的论文集有:*Religious Diversity and Human Rights*, Irene Bloom et al. , eds. (New York: Columbia University Press, 1996) 及 *The East Asian Challenge for Human Rights*, Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

② Alan T. Wood, *Limits to Autocracy: From Sung Neo – Confucianism to a Doctrine of Political Rights* (Honolulu: University of Hawaii, 1995).

③ 安靖如已发表了一篇相关的文章,其主题为刘师培的"权利"概念:Stephen C. Angle, "Did Someone Say ' Rights ' ? Liu Shipei's Concept of Quanli," *Philosophy East and West* 48. 4 (1998), 623 – 51.

④ Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: SUNY Press, 1999).

有以《周易》与《诗经》为题之专文。[①] 在关于《论语》的考证研究方面,除了稍早所述之白氏夫妇(Brooks)的研究外,尚有 J. Makeham 所著之两篇重要论文及华利(Waley)之相关讨论值得参考。[②] Van Norden 编纂中关于《论语》的文献考证与诠释问题之论文集,亦即将出版。[③]

此外,在刘殿爵所著之《论语》英译本中,亦收录有关于《论语》文献考证理论之详细讨论。刘氏所著之《老子》与《孟子》英译本中,亦对此类经典之文献考证问题提供了甚具参考价值之讨论。[④] 此外值得一提的是 R. Eno 关于儒家原典考证问题之研究,其研究范围包括《论语》、《孟子》及《荀子》等原典。[⑤]

目前在英美学界中,却甚少出现专门讨论《墨子》之专著,而且此时实又亟待新的《墨子》英译本及详细之研究书籍问世。[⑥] 关于《墨

---

① Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Belknap Press, 1985); Angus C. Graham, *Disputers of the Tao* (La Salle: Open Court, 1989); Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought* (New York: Oxford University Press, 1992). 关于 Graham 的书评,请参考 Benjamin Schwartz, *Philosophy East and West* 42.1(1992), 3–15; Nathan Sivin, *Philosophy East and West* 42.1(1992), 21–29; Kwong–loi Shun, *Philosophical Review* 101.3(1992), 717–19. 至于 Hansen 的书评,可参考 Roger T. Ames, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54.2(1994), 553–61; Wayne Alt, *Asian Philosophy* 6.2(1996), 155–60.

② Edward L. Shaughnessy, *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics* (Albany: SUNY Press, 1997).

③ E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, *The Original Analects* (New York: Columbia University Press, 1998); John Makeham, "The Formation of Lunyu as a Book," *Monumenta Serica* 44(1996), 1–24; John Makeham, "The Earliest Extant Commentary on Lunyu 论语: Lunyu Zhengshi Zhu 论语郑氏注," *T'oung Pao* (即将出版); Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (重印版, New York: Vintage Books, 1989).

④ Bryan W. Van Norden, ed., *Essays on Confucius and the Analects* (Oxford University Press 即将出版).

⑤ D. C. Lau, tr., *The Analects* (London: Penguin, 1979); *Lao Tzu* (London: Penguin, 1963); *Mencius* (London: Penguin, 1970).

⑥ Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven* (Albany: SUNY Press, 1990). 另外,也可以参考该作者所著的"Selling Sagehood: The Philosophical Marketplace in Ancient China," in Kenneth Lieberthal, et al., eds., *Constructing China* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies 即将出版). 关于 Eno 之研究的书评,请参考 Kwong–loi Shun, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 52.2(1992), pp. 739–56 及 Henry Rosemont, Jr., *Early China* 17(1992), pp. 187–94.

子》文献考证研究之概述,可参考 S. Lowe 之大作。[①] 目前关于墨家哲学最深入的讨论,可推陈汉生(C. Hansen)所著 Daoist Theory 一书中的第四章。在葛瑞汉(Graham)于 *Disputers* 一书关于墨家思想的讨论中,葛瑞汉尝试将墨家区分出三种不同派别,并依循俞樾之主张,认为《墨子》十论之"上、中、下"三篇,系各代表了此三种不同派别之主张。然而,有些晚近之考证研究却也驳斥了此理论。[②]

信广来在其所著之探讨《孟子》的大作中,提出了许多对《孟子》本文详尽之诠释,并对许多《孟子》的注疏做了详细的讨论与评价。[③] 信广来目前正着手准备出版一本研究《孟子》的诠释与注疏传统之专书。倪微逊(D. Nivison)的论文集则提供了许多《孟子》章节之详细分析,而陈汉生(Hansen)则对《孟子》一书提出了一种甚具创意之解释与评论。[④]

至于《荀子》之相关文献考证研究,则以 J. Knoblock 之著作为要。[⑤] 其它相关之重要研究,尚有柯雄文(A. Cua)及陈汉生之哲学诠释与 E. Machle 之宗教诠释。[⑥] 此外,亦有许多学者曾以《荀子》思想

---

① 目前唯一完整的《墨子》英译本早已过时,也就是 Yi - pao Mei(梅贻宝), tr. , *The Ethical and Political Works of Motse*(London:Probsthain,1929). 另外,梅氏亦曾出版探讨墨家思想的专书:*Motze, the Neglected Rival of Confucius*(London:Probsthain,1934).

② Scott Lowe, *Mo Tzu's Religious Blueprint for a Chinese Utopia*(Lewiston:Edwin Mellen, 1992).

③ 关于这点,可参考 A. Taeko Brooks,"Evolution of the Mician Ethical Triplets," *WSWG Note* 94rev(1996)一文以及 Christopher Fraser,"Doctrinal Developments in the Mozi Jian Ai Triad," *WSWG* 9(1997)与"Thematic Relationships in Mozi 8 - 13," *WSWG* 10(1998)两篇会议论文。

④ Kwong - loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1996). 关于信氏之研究的讨论与书评,请参考 Chad Hansen, *Philosophy East and West* 49.3(1999);Jane Geaney, *Journal of the American Oriental Society* 119.2(1999), pp. 366 - 68; Bryan W. Van Norden,"Kwong - loi Shun on Moral Reasons in Mencius," *Journal of Chinese Philosophy* 18.4(1991), pp. 353 - 70.

⑤ *David Nivison, The Ways of Confucianism*, Bryan W. Van Norden, ed. (La Salle: Open Court, 1996);Hansen, *Daoist Theory* 第五章。

⑥ John Knoblock, tr. , *Xunzi:A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols. (Stanford:Stanford University Press, 1988 - 94).

为题发表文章,如 L. Yearley、Van Norden 及顾史考(S. Cook)等人之著作即是。[①]

关于道家思想的总论,则可举顾理雅(H. G. Creel)及 I. Robinet 之著作为例。Robinet 之著作是先秦至元代的道教思想史总论,其讨论范围亦包括文献诠释传统。N. Girardot 则提出以“混沌”为基本主题的对于早期道家思想的宗教诠释。此外,H. Welch 与 A. Seidel 亦合编有一本研究道教思想之论文集。[②] 至于《道德经》的英译本与研究专著,则可举晚近 V. Mair 及 M. LaFargue 之著作为例,[③]而且,R. Henricks 与刘殿爵亦皆出版了马王堆《德道经》之英译本。[④] 除此之外,最近坊间则出现了两本以《老子》诠释传统为题、甚有参考价值之新论文集。[⑤]

---

① 关于陈汉生的诠释,请参考其所著的 *Daoist Theory* 的第九章。柯雄文则著作等身,以下为重要选例:Antonio Cua,“The Conceptual Aspect of Hsun Tzu's Philosophy of Human Nature,”*Philosophy East and West* 27.4(1977),pp. 373 - 89;“The Quasi - Empirical Aspect of Hsun Tzu's Philosophy of Human Nature,”*Philosophy East and West* 28.1(1978),pp. 3 - 19;*Ethical Argumentation:A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology*(Honolulu:University of Hawaii Press,1985);及“Ethical Uses of the Past in Early Confucianism:The Case of Hsun Tzu,”*Philosophy East and West* 39.2(1985),pp. 133 - 56. 至于 Edward J. Machle 之诠释,请参考其所著 *Nature and Heaven in the Xunzi:A Study of the Tian Lun*(Albany:SUNY Press,1993).

② Lee H. Yearley,“Hsun Tzu on the Mind:His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism,”*Journal of Asian Studies* 39.3(1980),pp. 465 - 80;Bryan W. Van Norden,“Mengzi and Xunzi:Two Views of Human Agency,”*International Philosophical Quarterly* 32(1992),pp. 161 - 84;Scott Cook,“Xun Zi on Ritual and Music,”*Monumenta Serica* 45(1997),pp. 1 - 38.

③ H. G. Creel,*What Is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*(Chicago:University of Chicago Press,1970);Isabelle Robinet,*Taoism:Growth of a Religion*,*Phyllis Brooks*, tr.(Stanford:Stanford University Press,1997);Norman Girardot,*Myth and Meaning in Early Taoism:The Theme of Chaos(hun - tun)*(Berkeley:University of California Press,1983);Holmes Welch and Anna Seidel,eds. ,Facets of Taoism(New Haven:Yale University Press,1979).

④ Victor H. Mair,tr. ,*Tao Te Ching:The Classic Book of Integrity and the Way*(New York:Bantam,1990);Michael LaFargue,*The Tao of the Tao Te Ching:A Translation and Commentary*(Albany:SUNY Press,1992);*Tao and Method:A Reasoned Approach to the Tao Te Ching*(Albany:SUNY Press,1994).

⑤ Robert G. Henricks,*Lao - tzu:Te - Tao Ching*(New York:Ballantine,1989);D. C. Lau,*Chinese Classics:Tao Te Ching*(Hong Kong:Chinese University Press,1982).

至于以《庄子》为研究主题者,则非葛瑞汉(Graham)之考证研究及陈汉生(Hansen)之哲学研究莫属。[①] 此外,每年亦有许多学者以《庄子》思想为题发表新的哲学专文。[②] 除此之外,V. Mair 曾编有关于《庄子》考证与诠释问题之论文集,此编者亦曾出版《庄子》之英译本。[③]

在《管子》之研究上,最主要之英文专著首推 A. Rickett 所著之详尽英译本及考证研究。[④] 另外,亦有 H. Roth 最近出版的探讨《管子》心术、内业等篇中道家思想之专著。[⑤] 至于《易经》之研究,K. Smith 曾以《左传》为本,撰文描述先秦对于《易经》之诠释方法。[⑥] E. Shaughnessy 曾出版马王堆《易经》之英译本。[⑦] 关于《易经》之其它重要研究,尚有 I. Shchutskii 及卫理贤(R. Wilhelm)、卫德明

---

① Livia Kohn and Michael LaFargue, eds. , *Lao - tzu and the Tao - te - ching*(Albany:SUNY Press,1998);Mark Csikszentmihaly and Philip J. Ivanhoe, eds. , *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*(Albany:SUNY Press,1999).

② 参见 A. C. Graham,"Chuang - tzu's Essay on Seeing All Things as Equal," *History of Religions* 9(1969/70),pp. 137 - 59,Graham 所著之 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*(重印版,Albany:SUNY Press,1990)一书讨论《庄子》的文章以及 Graham 所著 *Chuang - tzu:Inner Chapters*(London:George Allen and Unwin,1981). 至于 Hansen 的研究,请参见其所著之"A Tao of 'Tao' in Chuang Tzu"一文(Victor Mair, ed. , *Experimental Essays on Chuang - tzu* [Honolulu:University of Hawaii Press,1983],pp. 24 - 5)及 *Daoist Theory* 一书之《庄子》章节。

③ 例如,Bryan W. Van Norden,"Competing Interpretations of the Inner Chapters," *Philosophy East and West* 46. 2(1996),pp. 247 - 68 以及 Paul Kjellberg and P. J. Ivanhoe 所合编之论文集;*Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*(Albany:SUNY Press,1996)(该论文集亦提供详尽之参考书目)。此外,顾史考(Scott Cook)目前正着手编辑新的《庄子》论文集。

④ Victor H. Mair, ed. , *Chuang - tzu:Composition and Interpretation, Journal of Chinese Religions* 11(1983);Mair, *Wandering on the Way:Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*(New York:Bantam Books,1994).

⑤ W. Allyn Rickett, tr. , *Guanzi:Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*,2 vols. (Princeton:Princeton University Press,1985 and 1998).

⑥ Harold D. Roth, *Original Tao*(New York:Columbia University Press,1999).

⑦ Kidder Smith,"Zhouyi Interpretation from Accounts in the Zuochuan," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49(1989),pp. 421 - 63.

(H. Wilhelm)父子之研究。[①] 关于《诗经》之考证理论,J. Allen 所著之概述颇具参考价值。[②] 近年来,J. Riegel 与杨牧(C. Wang)亦曾出版以早期《诗经》注疏为题之研究。[③] M. Nylan 亦曾著有关于《商书》洪范篇的诠释之专著。[④]

对于《墨辩》之研究,葛瑞汉(Graham)所著之 *Later Mohist Logic* 实为学者不可或缺之重要书籍。对此,曾有学者称此书为影响中国思想研究最为深远之英文书籍,由此可见其重要性。[⑤] 关于其它先秦原典——如法家与阴阳家——之讨论,葛瑞汉所著之 *Disputers of the Tao* 堪称为最具实用价值之英文参考书。除此之外,对于法家思想较为重要之研究,尚有史华兹(B. Schwartz)与陈汉生(C. Hansen)所著之总论。[⑥] 至于研究法家思想之专著,则为数较少。对此,可以 H. Creel 所著关于申不害的研究、王晓波与张纯所合著之关于韩非子之研究,以及 R. Peerenboom 之探讨古代中国法律与道德思想专论为要。[⑦] 目前

---

① Edward L. Shaughnessy, *I Ching: The Classic of Changes* (New York: Ballantine, 1996).

② Iulian K. Shchutskii, *Researches on the I Ching*, William L. MacDonald, et al., tr. (Princeton: Princeton University Press, 1979); Hellmut Wilhelm and Richard Wilhelm, *Understanding the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1995); Hellmut Wilhelm, *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes* (Seattle: University of Washington Press, 1977); Richard Wilhelm, *Lectures on the I Ching: Constancy and Change*, Irene Eber, tr. (Princeton: Princeton University Press, 1979).

③ Allen 此文系出现于 Waley 所著新版《诗经》英译本之附录中,请参考 Joseph R. Allen, "Postface: A Literary History of the Shi Jing," *The Book of Songs*, rev. ed., Arthur Waley, tr., Joseph R. Allen, ed. (New York: Grove Press, 1996).

④ Jeffrey Riegel, "Eros, Introversion, and the Beginnings of Shijing Commentary," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 57 (1997), 143 - 177; C. H. Wang, *From Ritual to Allegory: Seven Essays in Early Chinese Poetry* (Hong Kong: Chinese University Press, 1988).

⑤ Michael Nylan, *The Shifting Center: The Original "Great Plan" and Later Readings* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica; Nettetal: Steyler Verlag, 1992).

⑥ 然而,近几年也有些学者详细批评葛瑞汉对于后期墨家的诠释。关于这些批评,可参考 Jane M. Geaney, "A Critique of A. C. Graham's Reconstruction of the 'Neo - Mohist Canons'," *Journal of the American Oriental Society* 119. 1 (1999), pp. 1 - 11 以及本人的博士论文: *Christopher Fraser, Similarity and Standards: Language, Cognition, and Action in Chinese and Western Thought* (Ph. D. dissertation, University of Hong Kong, 1999).

⑦ 请参考 Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* 及 Hansen, *Daoist Theory*.

英美学界实亟待新的《韩非子》英译本与研究专书问世。据闻 C. Harbsmeier 目前正着手准备出版此类图书。

秦汉时代

有关秦汉时代的研究,近年来在数量上亦已有所进步。在长年不受重视之情况下,如今终于有一《吕氏春秋》之英译本及详尽之研究专书问世,亦即 J. Knoblock 及 J. Riegel 于今年即将出版之新作。[①] J. Petersen 亦出版论文对秦代焚书事件作了重新考察。[②] M. Kern 与 R. Eno 亦皆正着手准备出版专文,以讨论士人与经学在秦代所扮演的角色。[③] 卜德(D. Bodde)早期所著之研究李斯的专著,至今亦深具参考价值。[④] 值得注意的是:西方学者们目前似乎已获得新的共识,即传统观念所认为只有武功而无文治之秦代,其压制文人与一切经学与哲学之结论,其实是错误的。晚近许多学者指出:秦代当政者曾对传统之礼

① H. G. Creel, *Shen Pu - hai*(Chicago: University of Chicago Press, 1974); Wang Hsiao - po and Leo S. Chang, *The Philosophical Foundations of Han Fei's Political Theory*(Honolulu: University of Hawaii Press, 1986); R. P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang - Lao*(Albany: SUNY Press, 1993). 另外,关于《慎子》之研究,亦有一详尽之考证专书可供参考: Paul M. Thompson, *The Shen tzu Fragments*(Oxford: Oxford University Press, 1979).

② John Knoblock and Jeffrey Riegel, tr. , *The Annals of Lu Buwei*(Stanford: Stanford University Press 即将出版).

③ Jens ? sterg? rd Petersen, "Which Books Did the First Emperor of Ch'in Burn? On the Meaning of Pai Chia(百家) in Early Chinese Sources," *Monumenta Serica* 43(1995), pp. 1 - 52. 另外,还有少数学者抱持比较极端的主张,认为传统所说的秦朝焚书事件根本缺少历史根据。对此种主张具代表性的著作有 Lanny B. Fields, "The Ch'in Dynasty: Legalism and Confucianism," *Journal of Asian History* 23. 1(1989), pp. 1 - 25.

④ 参考 Robert Eno 所著之会议论文"From Teachers to Texts: Confucian Collaborationism and Qin Encyclopaedism"(1997); Martin Kern, "The Ch'in Ju and Their Texts," *WSWG* 会议论文(2000); Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih - huang*(New Haven: American Oriental Society 即将出版); Martin Kern, "Ritual, Text, and the Formation of the Canon: Historical Transitions of wen in Early China"即将出版。

Derk Bodde, *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu*(Leiden: Brill, 1938; 重印版, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1967).

学与经学提供了强而有力之支持,且亦援引此类学问以强化其统治权威的正当性。凡此种种,皆对"儒家经典"的形成过程产生了重要的影响。众所皆知的"焚书坑儒"事件,事实上极可能只是统治者文化政策的其中一个表象而已——秦代当政者极可能一方面监视、压制"异端"士人及其文献,另一方面却又极力支持官方所认可之"正统"学术活动。

由马王堆汉墓中所出土的"黄老"帛书,引起了许多学者的兴趣。关于此诸文献之研究,可举杜维明早期之文章、K. Turner 与 R. Peerenboom 之法学研究、M. Csikszentmihaly 关于黄老思想的博士论文,以及 R. Yates 晚近所作之马王堆黄老五经英译本为例。①

D. Keegan 以《黄帝内经》为题的博士论文,则详尽考察了中国古代文献编辑与传授之过程。该论文曾被评为所有古代文献考证与校释研究中最重要的著作之一。②

至于《淮南子》的研究,晚近几年至少有四本重要专著。安乐哲(R. Ames)所著以《主术训》为题,C. Le Blanc 研究的主题是透过《览冥训》来诠释《淮南子》的整体哲学观点,而 J. Major 则以《淮南子》第三至五篇中之天地概念为讨论焦点。此外,刘殿爵与安乐哲最近出版的《原道训》英译本中,亦有详细之注疏可供参考。③

---

① Tu Wei - ming, "The 'Thought of Huang - Lao': A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma - wang - tui," *Journal of Asian Studies* 39 (1979 - 80), pp. 95 - 110; Karen Turner, "The Theory of Law in the Ching - fa," *Early China* 14 (1989), pp. 55 - 76; R. P. Peerenboom, *Law and Morality in Ancient China: The Silk Manuscripts of Huang - Lao* (Albany: SUNY Press, 1993); Mark Csikszentmihaly, *Emulating the Yellow Emperor*, Ph. D. dissertation, Stanford, 1994; Robin D. S. Yates, tr., *Five Lost Classics: Tao, Huang - Lao, and Yin - Yang in Han China* (New York: Ballantine, 1997).

② David Keegan, *The Huang - ti Nei - ching: The Structure of the Compilation, The Significance of the Structure* (Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley, 1988).

③ Roger Ames, tr., *The Art of Rulership* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983; 重印版, Albany: SUNY Press, 1994); Charles Le Blanc, *Huai - nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985); John S. Major, *Heaven and Earth in Early Han Thought* (Albany: SUNY Press, 1993); D. C. Lau and Roger T. Ames, trs., *Yuan Dao: Tracing Dao to Its Source* (New York: Ballantine, 1998).

关于董仲舒之研究,晚近则有 S. Queen 与 G. Arbuckle 的两部专论。[①] 罗维(M. Loewe)以占卜与神话为题之研究,亦对经典文献在强化汉帝国制度政治权威的正当性上所扮演的角色,提供了相关之说明。[②] M. Nylan 则出版了杨雄《太玄经》之英译本及其研究。[③] 在早期之书籍中,J. Hightower 论述了《韩氏外传》中的《诗经》诠释。[④] 此外,近几年 S. Durrant 及 G. Hardy 亦以司马迁与《史记》为题撰文详细讨论。[⑤] 除此之外,学界亦有出版《史记》完整英译本之计划。[⑥]

至于汉代晚期思想方面,则也有些研究可供参考,包括陈启云所著关于荀悦的两本专书、J. Makeham 所著以徐干为题之书,以及 M. Pearson 及 A. Kinney 所著关于王符的研究。[⑦] Makeham 更在其著作中,将先秦至东汉时代对"名"、"实"概念的诠释与重新诠释过程,作了一番详细描述。

---

① Sarah Ann Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung - shu*(New York: Cambridge University Press, 1996); Gary Arbuckle, *Restoring Dong Zhongshu: An Experiment in Historical and Philosophical Reconstruction* (Ph. D. dissertation, University of British Columbia, 1991).

② Michael Loewe, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*(Cambridge: University of Cambridge Oriental Publications, 1995).

③ Michael Nylan, tr., *Yang Hsiung*, The Canon of Supreme Mystery(Albany: SUNY Press, 1993).

④ James R. Hightower, *Han Shih Wai Chuan: Han Ying's Illustration of the Didactic Application of the Classic of Songs*(Cambridge: Harvard University Press, 1952).

⑤ Stephen W. Durrant, *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian* (SUNY Press, 1995)(另外,读者亦可参考 M. Puett 关于此书的书评: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 58, 290 - 301); Grant Hardy, *World of Bronze and Bamboo: Sima Qian's Conquest of History* (New York: Columbia University Press, 1999).

⑥ William H. Nienhauser, et al., tr., *The Grand Scribe's Records*, to date 2 vols. (Bloomington: Indiana University Press, 1994).

⑦ Ch'i - yun Ch'en, *Hsun Yueh: Life and Reflections of an Early Medieval Confucian*(Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Ch'i - yun Ch'en, *Hsun Yueh and the Mind of Late Han China*(Princeton: Princeton University Press, 1980); John Makeham, *Name and Actuality in Early Chinese Thought*(Albany: SUNY Press, 1994); Margaret Pearson, *Wang Fu and the Comments of a Recluse*(Tempe: Arizona State University, 1989); Anne Kinney, *The Art of the Han Essay: Wang Fu's Ch'ien - fu Lun*(Tempe: Arizona State University, 1990).

在经典诠释传统方面,晚近有趣的专书有李幼蒸所著的 *The Constitution of Han - Academic Ideology*。此书系以儒家经典之形成过程及汉代士人之注疏活动为讨论主题。[①]

魏晋、南北朝

相较于先秦或宋明时代的研究,关于魏晋或南北朝思想史的英文研究,在数量上实明显偏低。就经典诠释传统而论,C. Holcombe 所著之 *In the Shadow of the Han*,实为令人最感兴趣的历史总论。此书系以南北朝初期文人思想与生活为研究主题。[②] A. Chan 撰有王弼与河上公《老子》注疏之比较研究,[③]而 P. Lin 及 A. Rump 都撰有王弼《老子》注疏之英译本,并附有详细的讨论。[④] R. Lynn 则亦撰有王弼《易经》及《老子》注疏之英译本。[⑤] 关于郭象《庄子》注疏的研究,则有 B. Arendrup、L. Knaul 及 P. Kjellberg 的著作。[⑥] 此外亦有 R. Henricks 所著关于嵇康思想之专书,[⑦]以及 D. Daor 以《尹文子》在魏晋思想中

---

① You - Zheng Li, *The Constitution of Han - Academic Ideology: The Archetype of Chinese Ethics and Academic Ideology*(New York: Peter Lang, 1997).

② Charles Holcombe, *In the Shadow of the Han: Literati Thought and Society at the Beginning of the Southern Dynasties*(Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

③ Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho - shang Kung Commentaries on the Lao - Tzu*(Albany: SUNY Press, 1991).

④ Paul J. Lin, *A Translation of Lao Tzu's Tao Te Ching and Wang Pi's Commentary*(Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1977); Wang Pi, *Commentary on the Lao Tzu*, Ariane Rump and Wing - tsit Chan, tr. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1979).

⑤ Richard John Lynn, tr., *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Pi*(New York: Columbia University Press, 1994); Lynn, tr., *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao - te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi*(New York: Columbia University Press, 1998).

⑥ Birhte Arendrup, "The First Chapter of Guo Xiang's Commentary to the Zhuangzi," *Acta Orientalia* 36(1974), 311 - 416; Livia Knaul, "Kuo Hsiang and the Chuang Tzu," *Journal of Chinese Philosophy* 12.4 (1985), 429 - 47; Paul Kjellberg, *Zhuangzi and Skepticism* (Ph. D. dissertation, Stanford University, 1993).

⑦ Robert G. Henricks, *Philosophy and Argumentation in Third - Century China: The Essays of Hsi K'ang*(Princeton: Princeton University Press, 1983).

的地位为题之较早期的博士论文。[①]

唐宋

唐代与宋代思想史之研究,是晚近进展较为快速的领域之一。除了修正早期研究之偏差外,晚近许多研究皆指出唐代与宋代思想发展之复杂、多样性。许多对于此时代思想之较早期的研究,多倾向于强调从周敦颐、张载、二程到朱熹的道学发展为一直线性的过程之传统观点。对此,陈荣捷与狄百瑞(De Bary)等学者,在向西方学者引介中国思想上,实作出了划时代的贡献。然而,此两位学者却也倾向于把朱熹之思想视为宋代思想——甚至整个中国思想史——发展之巅峰,且亦视此为必然之结果。相比之下,晚近重要的研究趋势,是许多研究纷纷对此种观点提出质疑。许多学者开始尝试勾勒出宋代思想发展较为客观、完整的图像。这些学者强调唐宋时代文人活动之多样性,并指出传统上视为平凡、不起眼的思想家,其实际上所扮演的重要角色。[②]

早期提出此种较为客观的观点之学者为刘子健。刘氏所著的 *China Turning Inward* 一书,其重点在于研究所谓宋代"超越性的道德主义",是透过何种文化、政治上的过程而取代了其它较为传统的儒学活动。[③] 最近较为重要的研究,则非包弼德(P. Bol)与田浩(H. Tillman)之著作莫属。包氏把道学之兴起,归溯至唐末儒家价值观之重新评估上,而此时儒家所关注的主要焦点,正由文化活动逐渐转移至道德哲学与教育上。相对于传统的观点,包氏认为道学的发展主要系由某种社会与政治上的转变所引发,而不是针对佛教对于传统

① Dan Daor, *The Yinwenzi and the Renaissance of Philosophy in Wei - Jin China*(University of London thesis, 1974).

② 自南宋以降,不同时代之儒家是依自身之价值及兴趣来重建道学传统。对此,我们实可视当代此种"以朱熹为中心"的诠释与历史进路为此观点之进一步实例。

③ James T. C. Liu, *China Turning Inward*(Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988). 另外,读者亦可参考刘氏较早期的相关著作,如:*Ou - yang Hsiu*(Stanford: Stanford University Press, 1966)与 *Reform in Sung China*(Cambridge: Oxford University Press, 1959).

文化挑战的一种反应。[①] 田浩则指出道学运动复杂、多样之历史发展,以阐明程朱学派与其原本的历史脉络之间的关联,并把讨论焦点延申至胡宏、张南轩、吕祖谦及陈亮等人在道学发展原本所扮演的角色上。[②] 此外,田氏早期亦著有专门研究陈亮的书籍。[③]

晚近对于唐宋思想史的其它研究,则有 C. Hartman 所著以韩愈为题之作品、T. Barrett 所著以李翱为研究对象之作品,以及 J. Chen 所著讨论柳宗元之研究作品。[④] D. McMullen 并有专著以论述唐代士人在政治上所扮演的角色,而 J. Chaffee 则著有宋代科举制度史。[⑤]

在北宋五子方面,D. Wyatt 曾著有两本以邵雍为题的专论,而 A. Birdwhistell 也著有一本以邵雍为题之书。[⑥] 另外,I. Kasoff 曾有一本以张载思想为讨论对象的专著。[⑦] 葛瑞汉(Graham)的第一本著作,即对于二程思想的研究,且葛瑞汉后来亦曾有一篇论文,以比较程朱

---

① Peter Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1989). 关于此书的书评,可参考 Benjamin Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 55.2(1995), 519 - 35.

② Hoyt C. Tillman, *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1992). 中译本:田浩著,《朱熹的思维世界》(台北:允晨文化,1996 年)。至于此书的书评,读者可参考 Benjamin Elman, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54.2(1994), 575 - 86.

③ Hoyt C. Tillman, *Utilitarian Confucianism: Ch'en Liang's Challenge to Chu Hsi* (Cambridge: Harvard University, Council on East Asian Studies, 1982).

④ Charles Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity* (Princeton: Princeton University Press, 1986); Timothy H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist or Neo - Confucian* (Oxford: Oxford University Press, 1992); Jo - shui Chen, *Liu Tsung - yuan and Intellectual Change in T'ang China* (New York, 1992).

⑤ David McMullen, *State and Scholars in T'ang China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (Albany: SUNY Press, 1995).

⑥ Don J. Wyatt, *Shao Yung: Champion of Philosophical Syncretism in Early Sung China* (Cambridge: Harvard University Press, 1984); Wyatt, *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996); Anne D. Birdwhistell, *Transition to Neo - Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality* (Stanford: Stanford University Press, 1989).

⑦ Ira Kasoff, *The Thought of Chang Tsai* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

之人性论及先前思想家之人性论的异同为讨论主题。[①]

在阐述朱熹思想上,陈荣捷倾向于支持朱熹思想之正统。在陈氏对此之相关著作中,*Chu Hsi: Life and Thought* 与 *Chu Hsi: New Studies* 可谓较具参考价值的两本专著。[②] 陈氏亦曾编有专门研究朱熹思想的论文集。此论文集收录有许多著名学者的重要文章。[③] 另外,在经典诠释传统的研究资料上,陈氏所著之陈淳《北溪字义》英译本,则深具贡献。[④]

在主张儒家思想集大成于朱熹之学者中,狄百瑞(De Bary)可谓另一代表人物。狄百瑞除著有许多关于儒家思想的书籍外,[⑤]尚编有许多关于宋代、明代与清代思想的论文集,研究者实不可不备。此类论文集收录有许多重要学者的文章。在此类论文集中,最近出版者为 *Neo - Confucian Education*,[⑥]此论文集是以朱熹在教育方面所扮演的角色为讨论主题;其主旨在于主张:朱子哲学是一深富自由主义色彩之进步学说,且二十世纪亚洲国家快速之经济发展的原动力,部分来

---

① A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Ch'eng*(重印版, La Salle: Open Court Press, 1992; 原版年代 1958 年); Graham, "What Was New in the Ch'eng - Chu Theory of Human Nature?" in Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*(Albany: SUNY Press, 1990), pp. 412 - 35.

② Wing - tsit Chan, *Chu Hsi: Life and Thought* (Hong Kong: Chinese University Press, 1987); *Chu Hsi: New Studies*(Honolulu: University of Hawaii Press, 1989).

③ Wing - tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo - Confucianism*(Honolulu: University of Hawaii Press, 1986).

④ Wing - tsit Chan, tr., *Neo - Confucian Terms Explained: The Pei - Hsi Tzu I*(New York: Columbia University Press, 1986).

⑤ 比较具代表性的书籍有 Wm. Theodore De Bary, *Neo - Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind - And - Heart*(New York: Columbia University Press, 1981); *The Message of the Mind in Neo - Confucianism*(New York: Columbia University Press, 1989); *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo - Confucian Thought*(New York: Columbia University Press, 1991).

⑥ Wm. Theodore De Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo - Confucian Education: The Formative Stage*(Berkeley: University of California Press, 1989). 关于此书的讨论与评价,请参考 Benjamin Elman, "Education in Sung China," *Journal of the American Oriental Society* 111.1 (1991), pp. 83 - 93.

自于朱子哲学的影响。狄百瑞所编的其它重要论文集，尚有 *The Unfolding of Neo – Confucianism* 与 *Principle and Practicality*。[①]

D. Gardner 撰有大量以朱熹对经典的诠释为题之论述，且亦撰有《朱子语类》英译选读。[②] 另外，Gardner 也撰有一篇文章，讨论如何从经典诠释的角度进行中国思想史研究。[③]

在哲学专书中，孟旦(D. Munro)所著之 *Images of Human Nature* 一书，实为对朱熹思想分析最为透彻之重要研究著作之一。该书不仅指出朱熹之伦理学与人性理论是如何透过某种释义意象而得以建构，亦探讨了朱熹思想中充满张力及复杂的方面。[④]

R. Egan 则撰有一精彩之苏轼传，对苏轼思想及其思想脉络提供了详细的论述。[⑤] 另外，亦有 S. Huang 早期以陆象山为题之专著。[⑥]

除此之外，还有其它学者所著的总论相当值得参考。其中最近出版的是刘述先所著之 *Understanding Confucian Philosophy* 一书，即以先秦儒家及宋明道学思想为讨论主题。该书有专门一章，以儒家学说在汉代之变相方式为讨论主题，亦有一章讨论宋代思想中关于"正统"思想之界定问题。相比之下，张君劢所著之 *The Development of Neo –*

---

① Wm. Theodore De Bary, ed., *The Unfolding of Neo – Confucianism*(New York: Columbia University Press, 1975); Wm. Theodore De Bary and Irene Bloom, eds., *Principle and Practicality: Essays in Neo – Confucianism and Practical Learning*(New York: Columbia University Press, 1978)。

② Daniel K. Gardner, "Principle and Pedagogy: Chu Hsi and the Four Books," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44.1(1984), pp. 57 – 81; "Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49.2(1989), pp. 141 – 72; *Chu Hsi and the Ta – Hsueh: Neo – Confucian Reflection on the Confucian Canon*(Cambridge: Harvard East Asian Monographs, 1986); *Chu Hsi: Learning to Be a Sage*(Berkeley: University of California Press, 1990).

③ Daniel K. Gardner, "Confucian Commentary and Chinese Intellectual History," *Journal of Asian Studies* 57.2(1998), pp. 410 – 11.

④ Donald J. Munro, *Images of Human Nature: A Sung Portrait*(Princeton: Princeton University Press, 1988).

⑤ Ronald C. Egan, *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi*(Cambridge: Harvard University Press, 1994).

⑥ Siu – chi Huang, *Lu Hsiang – Shan: A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher*(重印版, Westport: Hyperion Press, 1977; 原版 1944 年).

*Confucian Thought* 则年代较为久远,然而此书仍对不同宋代思想家的学说提供了详尽的描述,故仍极有参考价值。墨子刻(T. Metzger)所著的 *Escape from Predicament* 则提供了对道学思想极有参考价值之介绍。成中英所著之新书的第二部分,则系对主要道学人物思想之哲学探讨。[①]

此外,亦有四位学者合著的一书,实令人感兴趣。此书研究的焦点,系探讨苏轼、邵雍、程颐及朱熹四位宋代思想家,如何以不同方式诠释《易经》,并以此类诠释作为其道德与政治哲学之基础。[②] 此书尚有一独立篇章讨论宋代之前对《易经》的诠释。

莱特(A. Wright)等人自五十至七十年代所编之五本论文集,对中国思想史——尤其是宋代到清代思想——之许多方面而言,至今仍相当具参考价值。此类论文集收录有许多重要学者早期的论文,对此读者不应忽略。[③] 最后值得一提的是,最近所出版的一本以金朝思想史与文化史为题的论文集,以及较早期所出版的一本以元朝思想史为题的论文集,读者亦不应忽略。[④]

---

① Liu Shu - hsien, *Understanding Confucian Philosophy* (Westport: Greenwood Press, 1998); Carsun Chang, *The Development of Neo - Confucian Thought* (New York: Bookman, 1957); Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament: Neo - Confucianism and China's Evolving Political Culture* (New York: Columbia University Press, 1977); Cheng Chung - ying, *New Dimensions of Confucian and Neo - Confucian Philosophy* (Albany: SUNY Press, 1991).

② Kidder Smith, Peter Bol, Joseph Adler, and Don Wyatt, *Sung Dynasty Uses of the* I Ching (Princeton: Princeton University Press, 1990).

③ Arthur F. Wright, ed., *Studies in Chinese Thought* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); David Nivison and Arthur Wright, ed., *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959); Arthur F. Wright, ed., *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960); Arthur F. Wright and Denis Twitchett, ed., *Confucian Personalities* (Stanford: Stanford University Press, 1962); Arthur F. Wright, ed., *Confucianism and Chinese Civilization* (Stanford: Stanford University Press, 1975).

④ Stephen H. West, Hoyt C. Tillman, and Herbert Franke, ed., *China Under Jurchen Rule: Essays on Chin Intellectual and Cultural History* (Albany: SUNY Press, 1995); Hok - lam Chan and Wm. Theodore De Bary, ed., *Yuan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982).

明代

在明代思想方面,J. Dardess 曾出版一部以明初精英分子在政治上所扮演的角色为题之专著。[①] 稍早曾提及之狄百瑞(De Bary)曾编的 *The Unfolding of Neo - Confucianism* 及 *Principle and Practicality* 两本论文集,皆收录许多以明清思想为题的论文。此外,狄百瑞亦编有一专门讨论明代思想的论文集,然属较早期之作。[②]

I. Bloom 最近曾出版罗钦顺所著《困知记》之英译本及其相关研究。[③] 在王阳明研究方面,亦有许多早期之作可供参考,如张君劢早期之相关研究、柯雄文(A. Cua)所著之重要哲学专论,以及陈荣捷所著《传习录》之英译本。[④] 倪微逊(Nivison)最近所出版的论文集,则收录了两篇以王阳明思想为题的文章,而 P. J. Ivanhoe 则撰有王阳明与孟子之比较研究。[⑤]

钱新祖曾撰有一部以焦竑于明末儒学重建过程中所扮角色为题之专著,[⑥]而 J. Handlin 之专著则以吕坤为焦点来探讨明末儒家思想之精神转变。[⑦] 最后,魏伟森(T. Wilson)所著之 *Genealogy of the Way*,

---

① John W. Dardess, *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*(Berkeley: University of California Press, 1983).

② Wm. Theodore De Bary, ed. , *Self and Society in Ming Thought*(New York: Columbia University Press, 1970).

③ Irene Bloom, tr. , *Knowledge Painfully Acquired*(New York: Columbia University Press, 1995).

④ Carsun Chang, *Wang Yang - ming: Idealist Philosopher of Sixteenth Century China*(Jamaica, N. Y. : St. John's University Press, 1962); Antonio S. Cua, *The Unity of Knowledge and Action: A Study in Wang Yang - ming's Moral Psychology*(Honolulu: University of Hawaii Press, 1982); Wing - tsit Chan, tr. , *Instructions for Practical Living and Other Neo - Confucian Writings by Wang Yang - ming*(New York: Columbia University Press, 1964).

⑤ David S. Nivison, *The Ways of Confucianism*, Bryan W. Van Norden, ed. (La Salle: Open Court, 1996); Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition*(Atlanta: Scholars Press, 1990).

⑥ Edward T. Ch'ien, *Chiao Hung and the Restructuring of Neo - Confucianism in the Late Ming*(New York: Columbia University Press, 1986).

⑦ Joanna F. Handlin, *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar - Officials*(Berkeley: University of California Press, 1983).

则详细考察了宋至清代不同学派之儒者,如何利用传统以编构出充满意识形态色彩之"道统"系谱,以证明自家之言方为儒学之"道统"。该书作者认为:直至明代,朝廷方才正式认可儒学之发展上存在着所谓"道统"之说。[①]

清代

对清代思想史之研究,系另一晚近呈突飞猛进之势的领域。近来在此领域中有愈来愈多卓越的研究陆续问世,尤其是在社会史之研究上,更是如此。

对此,艾尔曼(B. Elman)曾撰有两本相关之详细研究。其中,*From Philosophy to Philology* 一书系考察清代考证学兴起之专书,[②]而 *Classicism, Politics, and Kinship* 一书则将"今文学派"概念之根源追溯至明末清初的过渡时期,并透过对今、古文两派争论之考察,以探讨经典诠释在提供正统政治观点之基础上所扮演之角色。[③]

艾尔曼所强调的其中一个重点,是家系与宗族组织在支持不同经学学派(如常州之今文学派等)发展上所扮演的角色,而透过对此种学派之支持,士绅阶级即能发挥政治上的影响力。周启荣最近所撰之书亦支持此种结论。[④] 周氏主张满族统治所导致之政治危机与认同危

---

① Thomas A. Wilson, *Genealogy of the Way: The Construction and Uses of the Confucian Tradition in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

② Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge: Harvard University Press, 1984). 中译本:艾尔曼著,赵刚译,《从理学到朴学:中华帝国晚期思想与社会变化面面观》(南京:江苏人民出版社,1997)。此外,读者亦可参考艾尔曼最近所著的 A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China (Berkeley: University of California Press, 2000),此书为明代、清代科举制度的文化史,其内容包括对于极多第一手历史资料的仔细考察。

③ Benjamin Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990). 中译本:艾尔曼著,赵刚译,《经学、政治和宗族:中华帝国晚期常州今文学派研究》(南京:江苏人民出版社,1998)。

④ Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China: Ethics, Classics, and Lineage Discourse* (Stanford: Stanford University Press, 1994).

机,促使中国知识分子回归到经学与礼学之学习上(尤其是宗族或家系之礼之学习),以便寻觅出更为纯粹之儒学的根源,以促进道德修养、文化认同以及社会与政治组织之建设。

黄进兴最近所撰之作,系透过对曾任朝廷要官之陆王学派思想家李绂生平与思想之仔细考察,以研究清代知识分子与当权者间的关系。①

此外,刘广京所编的论文集,亦以中华帝国晚期充满教义色彩之传统为讨论主题。② 相关之研究尚有早期余英时所编的论文集 *Intellectual History in Late Imperial China*。该论文集的第一册是收录中文论文,第二册则收录许多英文论文。③

在对个别思想家之研究上,狄百瑞曾撰有黄宗羲所著《明夷待访录》之英译本及其相关研究。④ 此外,亦有专门研究方以智及王夫之的专书。⑤ A. Birdwhistell 最近曾撰有以李颙为题之专著,该书是以李颙如何在特定社会与历史环境下,利用传统儒家哲学体系为讨论主题。⑥

至于戴震之相关研究,除了前述种种论文集中的专文之外,亦有许多关于戴震之专书。戴震所著之《孟子字义疏证》共有三本不同的

---

① Chin - shing Huang, *Philosophy, Philology, and Politics in Eighteenth - Century China: Li Fu and the Lu - Wang School under the Ch'ing* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

② Kwang - Ching Liu, ed., *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990).

③ Yü Ying - shih, ed., *Intellectual History in Late Imperial China: Modern Interpretations*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1984).

④ Wm. Theodore De Bary, tr., *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince* (New York: Columbia University Press, 1994).

⑤ Willard J. Peterson, *Bitter Gourd: Fang I - chih and the Impetus for Intellectual Change* (New Haven: Yale University Press, 1979); Alison H. Black, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu - chih* (Seattle: University of Washington Press, 1989); Shoucheng Yan, *Coherence and Contradiction in the Worldview of Wang Fuzhi* (Ph. D. dissertation, Indiana University, 1994).

⑥ Anne D. Birdwhistell, *Li Yong (1627 - 1705) and Epistemological Dimensions of Confucian Philosophy* (Stanford: Stanford University Press, 1996).

英译本及相关研究。[①] 成中英曾撰有戴震所著之《原善》英译本及其相关研究,[②]而余英时亦有以戴震为题之专文。[③] 此外,余氏及倪微逊(D. Nivison)亦皆曾以戴震与章学诚间之关系为题撰有文章讨论。[④] 倪微逊早期亦曾撰有章学诚之研究专著,且其论文集中亦收录有一篇专文简述章氏的思想。[⑤] 除此之外,尚有 P. Demieville 早期所撰之一篇关于章氏的专文可供参考。[⑥]

现代

在近代思想史之研究上,勒文森(J. Levenson)所著之 *Confucian China and Its Modern Fate* 是一部集重要性及争议性于一身之书。[⑦] 在

---

① Torbj? n Lodén, tr., "Dai Zhen's Evidential Commentary on the Meaning of the Words of Mencius," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*(Stockholm)60(1988), pp. 165 – 313; Ann – ping Chin and Mansfield Freeman, tr., *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meaning*(New Haven: Yale University Press, 1990); John Ewell, "Reinventing the Way: Dai Zhen's Evidential Commentary on the Mengzi Ziyi Shu Zheng" (Ph. D. dissertation, University of California at Berkeley, 1990).

② Chung – ying Cheng, tr., *An Inquiry into Goodness*(Honolulu: East – West Center Press, 1971).

③ Yü Ying – shih, "Tai Chen's Choice Between Philosophy and Philology," *Asia Major* 2. 1 (1989), pp. 79 – 108.

④ David S. Nivison, *The Ways of Confucianism*(La Salle: Open Court, 1996), pp. 261 – 79; Yü Ying – shih, "Zhang Xuecheng vs. Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth – Century China," in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought, and Culture*(La Salle, Ill.: Open Court, 1996), pp. 121 – 54. 另外,该书亦包括 Nivison 对余氏论文的回应。

⑤ David S. Nivison, *The Life and Thought of Chang Hsueh – ch'eng*(Stanford: Stanford University Press, 1966); "The Philosophy of Zhang Xuecheng," in *The Ways of Confucianism*, pp. 249 – 60.

⑥ Paul Demieville, "Chang Hsueh – ch'eng and His Historiography," in W. G. Beasley and E. G. Pulleyblank, ed., *Historians of China and Japan* (London: Oxford University Press, 1961), pp. 167 – 185.

⑦ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*(重印版, Berkeley: University of California Press, 1968). 此著作之原名为 *Modern China and Its Confucian Past*, 本来分三册出版: *The Problem of Intellectual Change* (1958), *The Problem of Monarchical Decay* (1964)及 *The Problem of Historical Significance*(1965).

康有为之研究上,最著名的是萧公权所著之 *A Modern China and a New World* 一书。[①] 许多学者亦皆曾以梁启超与早期二十世纪思想史为题撰有专文,其中许多专文已有中译本问世。[②]

张灏所著之 *Chinese Intellectuals in Crisis* 一书,系以康有为、谭嗣同、章炳麟及刘师培四位知识分子在二十世纪初期之生活与思想为题之专论。[③] 墨子刻(T. Metzger)所著之 Escape from Predicament,至今仍为论述中国政治文化历史不可多得之作,而且在将如殷海光、牟宗三、唐君毅及毛泽东等近代知识分子列入宋代以降中国知识分子传统之尝试上,该书亦堪称成功之作。

最后,L. Jensen 最近所著的 *Manufacturing Confucianism* 一书,是以"儒"这一概念与儒家传统在不同时代意义之演变为讨论焦点。[④] 该书第一部分以早期来华的耶稣会神父如何诠释儒家传统为主题,第二部分则探讨章炳麟与胡适如何诠释儒家传统,以便为自己心中之社会政治理想提供基础。[⑤]

---

① Kung - ch'uan Hsiao, *A Modern China and a New World* (Seattle: University of Washington Press, 1975).

② Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i - ch'ao and the Mind of Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1959, 1967),中译本:约瑟夫·阿勒文森著,刘伟、刘丽、姜铁军译,《梁启超与中国近代思想》(成都:四川人民出版社,1986);Philip H. Huang, *Liang Ch'i - ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle: University of Washington Press, 1973); Chang Hao, *Liang Ch'i - ch'ao and Intellectual Transition in China* (Cambridge: Harvard University Press, 1971),中译本:张灏著,崔志海、葛夫平译,《梁启超与中国思想的过渡》(南京:江苏人民出版社,1993);以及 Xiaobing Tang, *Global Space and the Nationalist Discourse of Modernity: The Historical Thinking of Liang Qichao* (Stanford: Stanford University Press, 1996). 此外,关于梁启超思想之讨论,亦可参考: Stephen Angle, *Concepts in Context: A Study of Ethical Incommensurability* (Ph. D. dissertation, University of Michigan, 1994).

③ Chang Hao, *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning* (Berkeley: University of California Press, 1987). 中译本:张灏著,高力克等译,李强校,《危机中的中国知识份子:寻求秩序与意义》(太原:山西人民出版社,1988)。

④ Lionel Jensen, *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization* (Durham: Duke University Press, 1997).

⑤ 笔者感谢郑光明先生细心润饰本文的中文。

## 结语

总之,对于中国经典诠释传统与中国思想史而言,英美学界近十多年最显著的研究趋势,为在其数量方面与范围方面突飞猛进的现象。此外,许多这些新的研究,采用了比之前更严谨、具批判精神之研究途径,以勾勒出更完整、详细且融贯的思想史图像。

本文主要目的在于介绍大量英美学界对于中国思想传统之研究,以供中文学术界参考。由于所强调的是参考数据之完整性,所以无法对具体的研究趋势作较深入的分析与批评,于是本文之讨论难免趋于简化。尽管如此,仍希望能帮助国内学者对中国思想史之相关英文研究有进一步的认识。

相较于希腊思想史般较为成熟的研究领域,英美学界对于中国思想史之研究仍处于成长期。虽然近几十年来已有些微之成就,然而在很多方面——如古代哲人思想内容、不同学派间的关系、不同年代思想脉络所预设的基本信念等等课题——仍需要更深入、更完整之探讨。

# 农民教育布尔乔亚

## ——卢梭与农民的现代道德主体性

梁晓杰

农民从事农业，农业离不开一片固定的土地。传统社会依傍农业走向了高度文明，但在工业化的推进下，种豆南山、带月荷锄的田园却逐渐隐退。这样一个过程，我们并不陌生。固然只有在农业的支持下，才有现代社会的百业兴旺，但只要工业化是现代化一个不可避免的过程，农民就不折不扣地面临着尴尬的处境——因为恰恰是农民，他们被鼓励着默默地威胁着自己的生活方式，却似乎浑然不觉。作为现代社会分工链条最底层的一环，农民不但被看成粗鄙的典范，而且还平添了愚昧的恶名，这一切我们都历历在目，却熟视无睹。最新一轮的讨论是由一名叫"北京政治教师"的都市网民以《疾农民如仇》为题发起的，其言辞不可谓不尖锐，而反击声浪也不可谓不激烈，但正反两面却似乎都是真诚地道出了心声。

农民是现代中国的一个问题，甚至也许会是现代化过程中一个永恒的问题，因为农村和城市、农民和市民之间的张力，某种意义上也恰恰折射出传统与现代、自然与文化之间的张力，或者，也许恰恰在后两者的张力当中，我们才能寻找到前两者张力的充足理由。诚然如是，我们就不应该将此仅仅看成是一个简单的中国问题，而应该将其看作是具有悠久历史的传统文明与现代文明的直接交锋，我们不应该简单

地认为它已经得到了确定的解答。

正如同农民并不是无缘无故地被边缘化一样，卢梭也并不是无缘无故地闯入现代政治哲学的视野。卢梭似乎是第一个以道德和财富的对立框架来思考古今之争、乃至于农民问题的现代哲学家，他说：

> 古代的政治家从不休止地讲求风尚与德行，而我们的政治家则只讲求生意和金钱。这一个政治家会对你说，一个人在某个国家的身价恰等于其在阿尔及尔卖身的价钱；另一个政治家照样计算过后就会发现，在某些国度里一个人是一钱不值的，而在另外一些国度里其身价竟比一钱不值还要贱。他们估价人就好像是估价一群牲口一样。根据他们的说法，一个人对于国家的价值就仅仅等于他在那里所消费的数量；因此，一个西巴里人就很可以抵得过三十个拉西第蒙人了。然而人们不妨想一想，斯巴达和西巴里这两个共和国，哪一个是被一小撮农民所征服的？哪一个又是使得全亚洲都为之震动的？①

在明面主线上，我们可以看到，对于做了金钱代言人的现代政治家，卢梭予以冷嘲热讽；与此相对照，暗流涌动当中，是他对于农民德性和风尚的无限怀念和褒扬。因此，在卢梭的概念表中，在古典和现代、德行和财富的对峙之外，如果还可以加上一对概念，那就是市民和农民。对他而言，政治与其说是一种经济产业，毋宁说是一种道德事业；理想的政治事业与其说是市民政治，不如说更是一种农民政治。如果说现代政治仅仅是一种经济政治、市民政治，那么卢梭就不是一个现代政治哲学家。他甚至反戈一击，说：

> 我知道我们那些富于独特准则的哲学家们，会不顾各世纪的经验，硬说是奢侈造成了国家的昌盛，然而纵令把禁止奢侈的法律的必要性置诸脑后，难道他们能否认善良的风俗对于帝国的存

① 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆，1997年，第24页。

续乃是最根本的事,而奢侈则是与善良的风尚背道而驰的吗?①

诚然,哲学不仅仅是政治之事,而更是关系到整全世界和人生之事。因此,虽然卢梭仅仅诉诸政治历史经验,但他其实还是更深入地触及了这样一个问题,即:财富和道德,到底什么才是国家之本,人生之福?农民政治和市民政治,到底什么才是美好的政治,美好的人生?这一切无疑都会左右到我们看待农业和农民的视角,从而决定我们是仅仅将农业看作是一种日迫西山、乞吁怜悯的产业,还是一片风行水上、朝气蓬勃地培育德行和风尚的土壤?农民是粗鄙愚昧的落伍者,还是仍堪足为现代人生的典范?

勿庸置疑,卢梭虽然批判现代政治哲学家,但他自身仍然是现代政治哲学家。在本文,我们将借助卢梭,来透视农业在现代政治国家中的可能性命运,从而阐明农民所可能具有的现代主体性地位。

## 货币、劳动与土地:布尔乔亚反对农民

促使"政治家则只讲求生意和金钱"的"富于独特准则的哲学家们",他们是谁?卢梭是应第戎学院1750年征文"科学与艺术的复兴是否有助于敦风化俗"中崭露头角、发表以上责难的。在文本中他暗示,虽然时势并不站在自己一边,但他仍将是农民和德行的代言人,他是拉开架势要向那些不讲道德的现代骗子哲学家宣战的。他说:"这里我不想斗胆来比较农业和哲学;人们不会同意我这样做的。我只是要问:什么是哲学?最有名的哲学家的内容是什么?这些智慧之友的内容的教诫又是什么?我们听到他们说的话,难道不会把他们当作一群江湖骗子,每个人都站在广场的一角上喊道:到我这边来吧,唯有我才是不骗人的。一个说根本没有物体,一切都只是表象;另一个又说除了物质以外,就没有别的实体,除了世界之外,就没有什么神。这一个宣称根本就没有德行,也没有罪恶,道德的善恶全是虚诞的;那一个

① 卢梭:《论科学与艺术》,何兆武译,商务印书馆,1997年,第23页。

又说，人就是豺狼，而且确乎是有意在人吃人的。"[1]卢梭最为根本的问题不如说是：现代道德德行是如何可能的？但无论是贝克莱还是霍尔巴赫，无论是斯宾诺莎还是霍布斯，他们虽然都只是德行的敌人，但似乎并不就是"只讲求生意和金钱"的直接教导者。

其实，哪怕只要谈及一个"只讲求生意和金钱"的现代政治哲学家，我们就不能不想起洛克。洛克是近代政治经济学创始人配第的直接继承人，也是第一个把财产权在道德和政治上都归结为唯一真正自然权利的政治哲学家。正是洛克将政治纳入了经济的逻辑体系当中，从而揭开了现代政治哲学的新篇章。那么，这是如何成为可能的呢？

哲学家洛克是从自然状态和政治社会的二元结构来看待这个世界的。当然，这样一种二元结构与其说是来自于历史的事实，不如说是来自于一种理性的假设。《政府论》首先是有限政府论，这不仅仅是因为，社会本身就是对于政府权力的限制，而且也是由于，自然状态始终是政治社会正当性的一个衡量标尺。按照洛克的设想，人生而自由平等，其自然本性不是社会性，也不是生活在某一政府的统治之下，尽管另一方面，洛克也强调，只有满足于走出自然状态之条件的政治社会，才是唯一具有合法性的政治社会，只有为了实现政治社会之目的的政府，才是唯一具有合法性的政府。

政治经济化之所以成为可能，是因为，对洛克而言，从自然状态到政治社会，并不是基于某些化学性乃至目的性的积极性原理，而仅仅是为了弥补自然状态某些物理性的缺陷。洛克列举了自然状态三个方面功能性的缺陷，第一，缺少一部可以确立是非、裁判纠纷的公共法律；第二，缺少一个裁判争执的裁判者；第三，缺少支持正确判决的执行权力。既然这三个否定性的方面，恰好是由于堕落的原子化自然人所具有的两种积极执行权力的结果，即在自然法范围内，为保护自己和别人自行其是的权力，和处罚违反自然法的罪行的权力，洛克就以为，政治社会应该把这两种权力从自然人手中接过来，建立起政府，并且转而利用这两种权力限制每个公民的自然权利。这一转让之所以

① 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，商务印书馆，1997年，第22页。

合理,是因为,一方面,它弥补了自然状态的缺陷,而且也符合自然人性;另一方面,既然所有人都同时放弃了彼此的权力,也就没有人从中受到不公正的对待。对洛克来说,巨大的幸福不会带来强烈的欲望,可微小的一点儿“不安”却会促动人们的意志——这是一种谨小慎微、焦虑不定的经济人的人性观。

既然从自然状态到政治社会是仅仅基于“安全”和“便利”而施行的,它就只是修正乃至改进了自然状态的目的,而并不是违背了自然状态的目的。政治社会的目的是修饰过了的自然状态的目的,自然状态的缺陷仅仅相对于其目的才成其为缺陷。既然自然法的目的在于维护财产权,建立政治社会的目的也是为了保卫财产权。洛克说:“人们联合成为国家和置身于政府之下的重大的和主要的目的,是保护他们的财产。”①事实上,政治社会的产生本身固然是财产经济逻辑自行运行后的产物,而立法权、执行权和对外权的三权分立运行,也只是这一产物的衍生物。

倘若如是,就只有在自然状态中,才隐藏了洛克政治社会的所有秘密。也恰恰在这一领域,我们将发现农业被边缘化的缘由。不过,洛克的自然状态又不是恒定如一的,进一步来说,只有金钱的引入,才决定性地改变了农民的声誉。

在自然状态中,洛克以为,事物的价值最终是由财产价值来决定的,而财产的价值又是由劳动价值来决定的,劳动价值论在根本上则又是由于每个人对于自己人身天然的所有权所决定。洛克宣称,既然每个人对于自己的身体具有所有权,那么他对于用自己的身体所从事的劳动,就正当地具有所有权;只要每个人把自己的劳动掺入了自然物并使之脱离自然状态,那个自然物也就成为了他的财产。

劳动价值论对于两种事物作出区分,即土地和土地之上的自然物。对于土地上的自然物,劳动价值论似乎容易予以阐明:采摘植物的果实,果实就成为人们的财产;打死一只动物,动物就成为人们的所有物;可是对于土地,我们如何将其变成财产呢?洛克认为,就仿佛用

① 洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆,1996年,第77页。

劳动从公地里圈出一块一样，"一个人能耕耘、播种、改良、栽培多少土地和能用多少土地的产品，这多少土地就是他的财产。"[①]土地的价值也就是加于其上的耕作劳动的价值，耕作劳动的价值既不高于，也不低于土地的价值。显然，反过来也是一样，土地的价值也体现了农民的可能价值。因此，在货币引入社会以前，农业就如同畜牧业、采摘业一样，既不更高，也不更低；农民也同样如同其他劳动者一样，既不更为高贵，也不更为卑微。他们同样地平等和自由。

不过，虽然劳动确立了财产权，但是满足需要性的消费也限制了财产权，从而也限制了劳动。因为，虽然劳动可以创造出所有权，但这只是以自然万物为所有人所共有为前提的。因此，虽然除非劳动，就不能使得万物归人享用，但是也除非给其他人留下了足够的共有物，劳动财产权就并非完全合理——浪费就不合乎自然法。因此，在前货币状态，在自然法仍然有效的前提下，洛克确信，虽然劳动可以增加公共财富，然而无论人们如何努力劳动，自然物的供应也总会自然丰裕，丰裕到甚至不会引起任何的权利纠纷，因为既然生活必需品总是容易腐烂，而腐烂的生活必需品也总是对于他人需要的一种剥夺，那么需要本来就会克服掉人们去从事剩余劳动的欲望。

货币可以改变这个自然的世界。货币的储存和流通可以使得劳动增值得以可能，而这也将在根本上改变土地和劳动之间价值上的直接对等。因为，虽然生活必须品是容易腐烂的，可是不容易损坏的货币，却可以在生活必需品腐烂之前将其让渡和交换；生活必需品总是要消费掉，可是耐久的货币却能够保存下来。

可是，如果不是欲望超过了需要，人们本来也不会改变对于事物的真实价值判断；一旦欲望超过了对于事物的真实价值判断，人们就必然会用货币来克服需要对于劳动所设定的界限，一旦克服了这一界限，土地的价值也就必然将随之而改变。这反过来又为积累和扩大财富提供了可能。

进退之间，洛克还是认为，财富的积累和扩大是合情合理的。因

---

① 洛克：《政府论》下篇，叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆，1996 年，第 77 页。

为,一方面,只要通过发明和技能等改善了生活条件,就不必与其他人所共享;另一方面,私人扩大的福利最终会通过货币带来公共的利益。显然,洛克无意在需要和欲望之间作出区分,欲望和需要对他而言都只是财产利益的表现形式。

出于财产利益的考虑,洛克将土地价值和劳动价值对立起来,洛克从来不曾如此相信过,没有劳动,土地就只有很少的价值,甚至没有价值——九十九比一都是保守的估计。货币之所以能促使劳动的价值远远大于土地的自然价值,是由于,自然不会地尽其用,货币交换却可以让人类劳动覆盖大地的每一片角落,自然利用不会大幅度改良技术,货币交换却将诱使商业利益导向的土地最大限度地精耕细作。洛克就此把农业生产编织进由货币为丝线的劳动分工网络之中,并且仅仅成为其中的一个环节。显然,就功用利益而言,他是有理由最大限度地贬低农业生产的价值,贬低自给自足的农民的农耕生活的。

从前货币阶段向货币阶段的过渡,洛克无疑在预言,农民的生活方式将就此走向终结,一个奢侈的工商城市社会将会是一个粗朴的农业世界的最终文明归宿。一个丧失了土地的农民在后货币世界中并没有真正丧失什么,他的价值将通过货币交换得到补偿;一个剥夺了他人土地的工商业者也不必为此而忧心忡忡,因为通过剥夺,他创造了更多的财富。如果说在前货币阶段,每一个人仍然有必要在现实层面上防止侵占公共财物,那么在后货币阶段,任何的失意者(the disadvantaged)却并不值得怜惜,因为货币和劳动——而不是土地——将会看护每一个人的幸福,济贫法并不真正是对于穷人的救济,反而只能被理解为懒惰的穷人觊觎勤劳富人的财富。恰恰是在一个后货币世界当中,才出现了财产权的纠纷,也才有必要建立起一个解决纠纷的政治政府。从维护财产利益的层面上,洛克迄今为止的确一直都做得不错。

但是,洛克对于财产权的关注,似乎超出了对于幸福生活的关注本身。虽然诚如洛克所说,货币化运作将会比农业生产更大程度地增加社会财富,但是他似乎并没有解释,财富丰裕的程度是否一定会赶得上欲望前进的加速度?倘若答案是否定的,那么,且不说货币社会

的失意者,即便腰缠万贯的富足者,他是否一定会比之自给自足的农民更为幸福?超出需要本身的欲望看起来倒的确象一个魔幻的终点,它总在人们将要到达的时候再长出一段。况且,就政治生活本身而言,为了奢侈而疲于奔命的工商业者,是否具备足够闲暇参加政务?我们有什么理由相信,工商业者会认真地关心公共利益,而不是自己的私利?

恰恰是在这一层面上,卢梭指责洛克的政治经济学既贬抑了政治,也贬抑了幸福。从政治经济学的角度,卢梭亮明了自己的古典趋向,他指出,在词源上,经济学(economy)作为希腊文 oikos(家)和 nomos(法)两个词的复合,其本意是:"贤明合法的管理家政,为全家谋幸福,后来这个词义扩大到大家庭——国家——的治理上。为了区分这一名词的两种意义,就把前者叫做特殊经济学或家庭经济学,把后者称为一般经济学或政治经济学。"[①]因此,经济学并不是政治学的全部,甚至也不是政治学的根本,而只是其中一个部分。严格来说,政治体与其说是一个经济综合体,不如说更是一个道德共同体,政治体中的私利计算与其说会克服政治自身的矛盾,不如说恰恰会破坏政治体自身的有机统一。

洛克把《政府论》的政治问题变成经济财产论,《论政治经济学》却把政治经济问题归化成政治道德原则。政治经济学的目的与其说在于经济管理本身,不如说更在于如何成为培养道德德行的手段。所以,无论是卢梭的第一条原则:"合法的或人民的政府,也就是为人民谋福利的政府的最重要的准则,就是事事遵循公共意志。"[②]还是他的第二条原则:"公共经济的第二条基本准则的重要性不亚于第一条准则。如果你想贯彻公共意志,就应使一切个别意志与公共意志相协调,换句话说,就应确定美德的统治地位。"[③]其目的都不过是,如何使得美德原则能够在政治当中得到充分的体现。

---

① 卢梭:《论政治经济学》,王运成译,商务印书馆,1962 年,第 1 页。

② 卢梭:《论政治经济学》,王运成译,商务印书馆,1962 年,第 8 页。

③ 卢梭:《论政治经济学》,王运成译,商务印书馆,1962 年,第 13 页。

即便财富的不平等所有是不可避免的，与洛克极力维护财产权的意向也相反，卢梭主张把防止财富的极端不平等看成是政府最为重要的任务。维护私有产权不是政府唯一的根本目的，它反而是破坏道德政治的根源；济贫并不是剥夺富人的财产，它反而是避免政治国家的公民道德堕落的杠杆。卢梭以为，如果政府仅仅关心维护公民财产的法律，那么它所可以指望的就不是自由的公民，而只能是为奢侈品所腐化且只关心私利的"贱民"或奴隶；政府如果不能使得公民早早培养起热爱国家的美德，那么任何技术都不可能阻挡公共利益被私人利益所分裂。因此，在《论政治经济学》中，卢梭给出最后一项原则："公共意志的一个明显的含义即是满足公共需要。这是政府的第三个最重要的义务。"①他所强调的并非不损害富人的财产，反而恰恰是要使得穷人能够通过劳动得到充足的供给；他所强调的不是个人的财产权利神圣不可侵犯，反而是如何调节富人和穷人之间税收，使得穷人得到公平的对待。

而在一个工商货币的社会之中，富人和穷人之间的差别，某种程度上也就是工商业者和农民之间的差别。因为"第一，除非国家拥有不胜其多的商品，而货币的充裕又是由于对外贸易而得到的，那就只有商业城市才能得到这种充裕，而农民只会相对地越来越穷。第二，由于一切物价都随着货币的增多而提高，赋税也一定跟着增加，所以农民将感到负担更重，而又没有更多的收入来源。"②卢梭由此就批驳了洛克所谓货币的使用，必将使得所有人的利益得到改善的说法，如果说天性奢侈的工商业者天然是货币的受益者的话，满足于生产必需品的农民却天然是货币的受害者。

可是对于政治来说，问题恰恰在于，货币利益并不必然会转变为国家的利益，工商市民并不必然成为国家自由的公民。因为货币利益并不会自然转化成道德和政治的利益，城市商业导向的经济利益反而可能恰恰将纯朴的农民拖向道德政治的反面。卢梭说："在一个区域

---

① 卢梭：《论政治经济学》，王运成译，商务印书馆，1962年，第24页。

② 卢梭：《论政治经济学》，王运成译，商务印书馆，1962年，第32页。

里，人口分布不平均，有些人挤在一个地方，而另一些地方人口很少；牺牲有用的、劳苦的手艺，而提倡为奢侈生活服务的手艺和纯粹工艺；牺牲农业以利商业；国家财政管理失当因而必须使用租税包收人；简单地说，见利忘义的风气已经高到这样的程度，以致公众评价也要用金钱来计算，美德也有了市价。所有这些都是造成有些人富足有些人贫困的最显著原因；有些人有共同的利益，人民之间相互怨恨，对公共事业漠不关心，人们腐败堕落，以至政府的活力逐渐消失，也都是由此而来的。”①

就此而言，卢梭有什么理由不转而赞美一个农业共和国？因为，如果美德不在于奢侈，而在于粗朴的心灵，那么农民为何就不是人性高贵美德的体现者呢？卢梭在《论科学与艺术》结尾处就是这样说：

> 德行啊！你就是纯朴的灵魂的崇高科学，难道非要花那么多的苦心与功夫才能认识你吗？你的原则不就铭刻在每个人的心里吗？要认识你的法则，不是只消反求诸己，并在感情宁静的时候谛听自己良知的声音就够了吗？②

如果幸福不在于无穷无尽的欲望，而在于感情的宁静，那么德行自身就能够使得人类幸福，这样一来，人们有什么必要求诸外在的利益呢？卢梭也说：

> 如果我们可以在自身之中求得幸福，那末从别人的意见里去求我们的幸福，又有什么好处呢？让别人用心教诲人民去尽他们的义务吧，让我们只管好好地尽我们自己的义务吧，我们对此不需要知道更多的东西。③

---

① 卢梭：《论政治经济学》，王运成译，北京，商务印书馆，1962年，第20页。
② 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，北京，商务印书馆，1997年，第37页。
③ 卢梭：《论科学与艺术》，何兆武译，北京，商务印书馆，1997年，第37页。

当卢梭称“我们”为“俗人”的时候,农民大概就是他最大的同伴了。

总之,当洛克大踏步迈向奢侈的货币社会的时候,卢梭并不愿意与他一道前行。不过,看起来洛克也是有理由对于卢梭说不的,因为,“上帝既将世界给予人类共有,亦给予他们以理性,让他们为了生活和便利的最大好处而加以利用土地和其中的一切,都是给人们用来维持他们的生存和舒适生活的。”[①]因此,既然如果财产不能私有化,共有世界最终也不能成行,财产权利就是上帝给予人类最高的命令。财产权由此才会成为一个洛克式基督徒的权力意志,尽管它不必一定成为一心追求幸福的卢梭的选项。上帝向洛克许诺共有的劳动财产权利,但是似乎并没有许诺幸福本身。

## 幸福、自由与奴隶:农民的德性与布尔乔亚的德性

从幸福而不仅仅是财产的角度考量人生和政治,卢梭并不是始作俑者,而把幸福看作是德性的现实活动,卢梭学说也只是古典学说的旧话重提。至于褒扬农民的德性而贬抑货币的败坏,当然就更是古已有之了。

在古希腊,赞美农业和农民最为不遗余力的,是哲学家色诺芬,他借一位高尚人士伊斯霍玛霍斯说:“无论对于神或人,它(农业)都是最有益、最可爱、最光荣、最可贵的,而且它也是最容易学的。”[②]“容易学”不仅不使得农民显得鄙俗愚昧,反而正是它“最有益、最可爱、最光荣、最可贵”的缘由,与高贵的农业相比,其他任何技艺反而显得粗俗,它们既伤害身体,也伤害灵魂。因为“农业似乎能使从事农业的人具有豁达的胸襟,任何其他行业都赶不上它。”[③]

色诺芬似乎以为,农业之所以美好,就在于它体现了完美的政治

---

① 洛克:《政府论》下篇,叶启芳、瞿菊农译,商务印书馆,1996年,第18页。

② 色诺芬:《经济论·论雅典的收入》,张伯健、陆大年译,商务印书馆,1997年,第47页。

③ 色诺芬:《经济论·论雅典的收入》,张伯健、陆大年译,商务印书馆,1997年,第48页。

自由。它能够增加财产,也能够锻炼身体,它既是一荣俱荣、一衰俱衰的百业之母,又是投之愈多、报之愈多的公正之王,它能够在培育庄稼的时候同时训练武装斗争的技艺,又能够在培养人们相互合作对于土地感情的同时培养对于祖国的热爱之心。故而他也借苏格拉底的口吻说道:“所以这种谋生方法似乎应该受到我们国家的最大重视,因为它可以锻炼出最好的公民和最忠实于社会的人。”①农业和战术是国家最重要的事业。财产之所以不是第一要务,是因为只有对于那些懂得什么是好的财产管理方式的人,财产才是真正的财富,不具有德性的人只是财富的奴隶,而并不是自由而高尚的财产所有人,他的财产与其说会对他有益,不如说会对他造成伤害。

亚里士多德同样赞美产生幸福的美德。在他看来,人生之善自然可以分为三类,即外在善(比如财产、权力和名声等)、身体的善(健康和孔武有力)和灵魂的善(实践德性和理论德性),德性不需要借助外在善就能获得和保持,外在善却总需要德性才能够获得和保存,德性对人多多益善,外在善超出一定的限度却会对拥有者造成危害。虽然最幸福的生活是同时具有三者,但是仅仅具有完全的灵魂之善和适当外在善的人,在幸福方面要远远胜过外在善超出需要却欠缺德性的人。

自然不仅仅是事实描述,也是价值评判。亚里士多德也赞美农业,认为农业是最为自然的致富行业。为此他曾将致富方法从根本上分为两种,即自然的和交换的。其中前者包括畜牧业、农业等,后者最为重要的则是商业、高利贷等等。自然的致富术合乎自然目的,而交换术则大多是用来满足非自然的多余快乐。因此,他说:“我们首先关心那些出于自然的财富。根据自然的顺序,农业是首位的,其次是那些从大地掘取物产的技艺,如采矿业和其他类似的技艺。农业最为重要,因为它是公正的;它既不象零售贸易和雇佣术那样,在征得他人同意的条件下,从他人身上获得什么,也不像战争术那样,没有征得别人同意,就从别人那里掠取好处。再者,农业是合乎自然的;因为万物从

① 色诺芬:《经济论·论雅典的收入》,张伯健、陆大年译,商务印书馆,1997 年,第 16 页。

母亲那里获取养料正是合乎自然的,同样人类也从大地之中撷取生活资料。此外,农业最有益于炼就阳刚之气;因为它不像机械术那样,使身躯变得毫无用处,而能使身体处于野外,饱经劳作之磨炼;而且农业能使人们铤而走险,勇于对敌,因为唯有农夫的财富不在设防范围之内。"①显然,亚里士多德虽然不赞同洛克,以为农业仅仅是对于自然的劳动改造,但他似乎也不完全赞同色诺芬仅仅强调农业对于战争德性的培养。对于亚里士多德来说,农业的伟大之处似乎在于,它既有利于培养德性(包括公正),同时又是合乎自然的。

在自然意义上,亚里士多德虽然也认为,人在本质上是政治的动物。但却正如同卢梭所正确认识到的,农业生活是高贵的,但这毕竟只是在家政学的意义上才有效,而真正的幸福却必须在政治生活本身中寻找。家政和政治是不同的。

家政是基于家庭共同体,基于种族延续而对于奴隶和女人施行的治理,而政治却是基于整个城邦共同体,基于人们特有的理性和语言、为了美好的生活而对于自由人所施行的治理。因此,虽然城邦是由家庭发展起来,但是家庭毕竟仅仅是基于动物和植物之相同欲望,基于必然性而结合在一起的,只有政治城邦才最能体现出人性的高贵自由之处,它虽然后来产生,但却是家庭和个人的目的。

实质上,在亚里士多德看来,虽然所有的技术、科学和行为无不具有自己的目的,但是低级的目的必须以高级目的作为自己的目的,有的行为自身就是目的,而有的则本身不是目的,而必须以其他技术和行为作为自己的目的。幸福,就其自身而言,也就是最高的目的。在严格意义上,亚里士多德把目的在自身之外的行为称为技艺,而把目的就在行为自身之中的称为实践;农业是技艺,而政治却是实践。

所以,如果说有一种生活方式对亚里士多德的政治实践作为最为完美的幸福生活提出了挑战,那并不是农民,而是哲学家。哲学家离群索居,从事理论的沉思,沉思自身就是沉思的目的。亚里士多德甚

① 苗力田主编:《亚里士多德全集·家政学》第九卷,中国人民大学出版社,1997年,第290页。

至一度认为,思辨的哲学生活在幸福上超出了实践的政治生活,理智的德行超出了实践的德行。因为政治实践忙碌、紧张和需要更多的条件,而理论思辩则闲暇、快乐而又不具有外在的限制;理智德行本身就是人作为特定的理性存在物的理性活动,而实践德行作为实践理性的活动,却总还是和特殊的事物联系在一起。不过亚里士多德最终还是在妥协意义上赞同,最幸福的理论生活和最幸福的政治生活是统一的,因为它们都是自足的。在此意义上,色诺芬把农耕和征战当作是政治根本活动的观点也并不正确,因为就幸福的自然本性来说,劳作自身毕竟不是目的,劳作的目的是为了闲暇;战争自身毕竟也不是目的,战争的目的在于和平。因此,前两者仍然是出于必然性的奴役,后两者才是人的自由理想。在此,亚里士多德实质上也暗中接受了柏拉图在《理想国》中的主题,真正的哲学家是最具有德性的人,最幸福的城邦是由哲学家施行的王制,哲学王的统治乃是最完美的个体生活和最完美的群体生活的统一。

不过,这并不意味着,亚里士多德就把农民政治当成是最坏的政体。亚里士多德和柏拉图都清醒地看到,最好的政体未必就是最现实的政体,而亚里士多德《政治学》最优先的主题就是:在现实上对于大多数城邦而言最好的政体模式是什么?虽然亚里士多德也接受了柏拉图的君主政体、贵族政体和民主政体及其蜕变模式僭主制、寡头政体和暴民政体的分类,并且也把德行作为区分的基本原则,但这却毕竟并非亚里士多德现实的分类方式,他认为,民主政体和寡头政体乃是政体最为基本的分析单位,而财产则是两者之间最为基本的区分单位,既然前者通常是由穷人主持的政体,后者通常是由富人主持的政体,前者的政治原则就是平等自由,后者的政治原则就是财产。平等自由和财产并非如同洛克所认为的那样统一。

财产是政治的存在条件,但财产并不就是政治的目的。因此,无论是民主政体还是寡头政体,都不是亚里士多德心目中最好的政体形式——共和政体。因为无论是前者还是后者,都容易撕裂政治体,而友爱和公正才是政治体的德性和自由基础。亚里士多德描述说:“一种人不知道统治为何物,只能甘受他人奴役。另一种人则全然不肯受

治于人,只知专横统治他人。城邦便不再是自由人的城邦了,而成了主人和奴隶的城邦;一方心怀轻蔑,另一方则满腹嫉恨。对于一个城邦至关重要的友爱和交往已经见不到了,而交往中本来就有友爱,然而一旦人们反目成仇,他们甚至不愿意走向同一条路。"[①]由亚里士多德,既然幸福是来自于德性的显示活动,而在《尼各马克伦理学》中,中庸又被看成是德性自身的原则,并且,我们已经指出,城邦的幸福原则与个体的原则又是统一的,他就以为,共和政体在自然本性上当最为符合中庸原则,因此由中产阶级治理的政体,才是现实幸福的政体,因为"这类公民在各个城邦中都是最安分守己的,因为他们不会像穷人那样觊觎他人的财富,也不会像富人那样引起穷人的觊觎。没有别的人会打他们的主意,他们不想算计他人,也无被人算计之虞。"[②]平民政体和寡头政体走向了两个极端,共和政体则是平民政体和寡头政体的混合。

如果共和政体仍然不是现实的政治选择,如果一定要在平民政体和寡头政体之间作出选择,也即与其指出哪种政体更好一些,不如标明哪种政体更不坏一些,亚里士多德也赞同柏拉图,即平民政体比之寡头政体会更好一些。平民不会行完美之善,但也做不出万死不赦的恶。平民政体是坏政体中的好政体,好政体中的坏政体,而财产寡头政体则是坏政体中的坏政体,尽管僭主政体乃是坏政体当中最坏的政体。不过,如果一定要在农民、牧民、工匠、商贩和雇工等组成的平民政体当中进行选择,农民政体就是最好的政体,因为农民是德性最好的平民,与其他平民相比,他们更愿意接受德性高一些人的统治,农民的平民政体本来就会混合一些寡头性质的因素。就此而言,亚里士多德实质上指出,农民政体是仅次于共和政体的现实好政体。

可是,我们曾指出,如果洛克是现代政治哲学的代表者,卢梭就更是一位来自于古典的人物。不过,反过来竟然也是一样,如果亚里士

① 苗力田主编:《亚里士多德全集·政治学》第九卷,中国人民大学出版社,1997年,第191页。

② 苗力田主编:《亚里士多德全集·家政学》第九卷,中国人民大学出版社,1997年,第192页。

多德是古典政治哲学家的代表者,卢梭还更是一个现代政治哲学家。卢梭虽然也从德性的角度讨论幸福和政治原则,但这与其说是卢梭的真实意思表示,毋宁说只是他退而求其次的结果。我们马上就会看到,如果说洛克是富人的发言人,卢梭就是穷人的代言者。

一方面,卢梭以为,洛克的自然人其实太不自然,太社会化,也太罪恶了;洛克以自然财产权利给现代文明社会奠基,卢梭就针锋相对地说:"谁第一个把一块土地圈起来并想到说'这是我的',而且找到一些头脑十分简单的人相信了他的话,谁就是文明社会的真正奠基者。假如有人拔掉木桩或者填平沟壕,并向他的同类大声疾呼:'不要听信这个骗子的话,如果你们忘记了土地的果实是大家所有的,土地是不属于任何人的,那你们就要遭殃了'。这个人该会使人类免去多少罪行、战争和杀害,免去多少苦难和恐怖啊!"[①]可是另一方面,亚里士多德以为哲学是最好的生活方式,这种说法也太理性,因而太冷酷,太虚伪,太缺乏同情心了。他说:

> 产生自尊心的是理性,而加强自尊心的则是思考。理性使人敛翼自保,远离一切对他有妨碍和使他痛苦的东西。哲学使人与世隔绝。正是由于哲学,人才会在一个受难者的面前暗暗地说:'你要死就死吧,反正我很安全'。只有整个社会的安全,才能搅扰哲学家的清梦,把他从床上拖起。人们可以肆无忌惮地在他窗下杀害他的同类,他只把双手掩住耳朵替自己稍微辩解一下,就可以阻止由于天性而在他内心激发起来的对被害者的同情。[②]

卢梭一心以自然和同情来对抗社会和理性。

针对亚里士多德的自然目的论,卢梭更赞成洛克自然生成论,自然与其说在于目的终点,不如说更在于生成起点。不过,虽然同样从自然状态与政治社会二元对立结构来思考世界,卢梭的历史动力学与

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1997年,第111页。

② 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1997年,第111页。

其说是一部财产机械论,不如说更是一部幸福心理学。这样一部历史与其说会告诉我们,财产权利是如何正当的,不如说会告诉我们:人们如何受到想象中的幸福的牵引,反而却迷失了真正幸福的方向。但同样从幸福的角度着眼,卢梭以为,哲学家其实并非自足和清白,理性与其说是人类幸福的拯救,不如说恰恰是人类苦难的源泉。真正的自然人之所以比哲学家更为自足,是因为他唯一的欲望是简单的自爱(amour de soi),甚至房屋衣着,对他而言都是多余的;他之所以比哲学家更为清白,是因为思考德性对他而言都是堕落的。你可以说他粗鄙,可是粗鄙的心灵对于同类的同情心才最为真诚;你也可以说他愚昧,但愚昧的心灵却绝不会出于理性的自负(amour proper)而双手掩其两耳。道德的礼仪多了,真诚的同情心却麻木不仁了;理性的知识多了,对人自身的了解却消失不见了。不知道善,自然人才不会去为恶,当社会人理性地去追求幸福时候,幸福反而却随风飘散了。有谁比卢梭更清醒地看穿现代人华袍之下的虚弱灵魂?

就此而言,如果说亚里士多德误把自爱(amour de soi)当成了自负(amour proper),洛克就是误把自负当成了自爱。虽然这两个概念如此的相似,但是两者又是如此的不同;虽然两者都是对自己的关心,而自负则更在于人们之间的相互比较:自爱是自然的,自负却是社会的,自爱可以产生道德,自负却是罪恶的根源。卢梭说:"不应该把自尊心(amour proper)和自爱心(amour de soi)混为一谈,这两种感情,无论按它们的性质还是效果来说,都是迥然不同的。自然心是一种自然的情感,它使所有动物都注意自我保存。在人类中,由于自爱心(amour de soi)为理性所指导,为怜悯心所节制,从而产生人道和美德。自尊心(amour proper)只是一种相对的、人为的、而且是在社会中产生的感情,它使每一个人重视自己甚于重视其他任何人,它促使人们彼此间作出种种的恶,它是荣誉心的真正根源。"①

如果说由自爱走向自负,是人类由真正幸福堕向想象中的幸福的标志,那么,农民一开始所扮演的角色在卢梭的框架下还并不光彩,因

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1997 年,第 184 页。

为正是由自然状态走向农业状态，才真正引起了人类不幸的变革。如果不是具有自由的性质，人们本来会如同动物一样仅仅听从于本能，如果没有一种可完善化的适应环境的能力，人类也会由于本能的低下而比动物更悲惨。可是，自爱的自然人是自由的，因为如果所有人都仅仅关心他自己，谁还会记挂他人呢？自爱的自然人也是平等的，因为如果没有怨恨，没有复仇，与他人没有任何利益的关涉，谁又能够高人一等呢？可是，如果不是由于某些偶然的原因，人类本来可以在自然状态当中永远幸福的生活下去，甚至在自爱心已经减退，同情心已经有所变异，但是自负心却还没有急剧发挥作用的时候，卢梭仍然相信，人类是可以幸福的，甚至是最幸福的。“人类生来就是为了永远停留在这样的状态。这种状态是人世的真正青春，后来的一切进步只是个人完美化方向上的进步，而实际上它们引向人类的没落。”①这正是农业产生的前夜。由于环境的变换和人类可完善化能力的发展，当农业使人们在早晨预计晚上的需要，使得社会协作成为可能，当农业的发展带来的对于技术发明的需要，使得劳动分工成为必要，尤其是，当农业导致土地的分配，造就了私有观念，这时候，自负就取代了自爱，社会就取代了自然，人们的幸福也就随风而去了。因此，财产并不反映人的本质。即便在洛克的前货币社会，也并非一派和平。从农业时代起，人们看起来所是的样子，就再也不是他真正所是的样子了。

不过，前货币社会的不幸福仅仅是开端呢！还有什么比洛克所引以为豪的货币社会更让人苦难呢？在货币社会中，无论穷人还是富人，其自然人性都被利益败坏了。恰恰是在货币社会，自负将培养出一个新的人类形态，这就是布尔乔亚(bourgeois)。他表面上关心所有人的利益，但是实质上却只是处心积虑地关心自己的利益；他表面上爱所有的人，但实质上对所有的人都阴险狡诈，冷酷无情。他看起来似乎比历史上所有的人都幸福，实质上却比历史上所有的人都不自由。卢梭说：“从前本是自由、自主的人，如今由于无数新的需要，可以说已不得不受整个自然界的支配，特别是不得不受他的同类的支配。

① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，商务印书馆，1997年，第120页。

纵使他变成了他的同类的主人,在某种意义上说,却同时也变成了他的同类的奴隶;富有,他就需要他们的服侍;贫穷,他就需要他们的援助;不穷不富也决不能不需要他们。于是,他必须不断地设法使他们关心他的命运,并使他们在实际上或在表面上感到为了他的利益。这样,就使得他对一部分人变得奸诈和虚伪,对另一部分变得专横而残酷,并且,当他不能使一些人畏惧自己,或者当他认为服侍另一些人对他没有什么好处的时候,他便不得不欺骗他所需要的一切人。最后,永无止境的野心,与其说是出于真正需要,毋宁说是为了使自己高人一等的聚积财富的热狂,使所有的人都产生一种损害他人的阴险意图和一种隐蔽的忌妒心。这种忌妒心是特别阴险的,因为它为了便于达到目的,往往戴着伪善的面具。总而言之,一方面是竞争和倾轧,另一方面是利害冲突,人人都时时隐藏着损人利己之心。"①奸诈、虚伪、专横、冷酷、野心勃勃,贪财爱富,阴险忌妒,竞争倾轧,损人利己,这一副画像够不够畅快淋漓,又是不是入木三分?谁敢说,这些品行比之粗鄙和愚昧就更为文明一些?布尔乔亚的本意就是市民。

霍布斯曾说,自然状态中"人对人像狼一样",如果在农民和市民之间可以做一个区分,那么这只能是市民之间的状态,或者至少可以说,恰恰是富裕的市民最先挑起了战争状态,才最后扼杀了穷人的同情心,并使之贪婪和吝啬;也是在富裕市民的愚弄之下,才建立起形形色色的政治制度和政治社会,将穷人变为奴隶。总之,一般说来,农民和市民之间的不平等是由市民造成的,这大致经历了三个阶段:富-穷、强-弱和主-奴。卢梭说:"如果我们从这些各种不同的变革中观察不平等的发展,我们便会发现法律和私有财权的设定是不平等的第一阶段;官职的设置是第二阶段,而第三阶段,也就是最末一个阶段,是合法的权力变成专制的权力。因此,富人和穷人的状态是为第一个时期所认可的;强者和弱者的状态是第二个时期所认可的;主人和奴隶的状态是为第三个时期所认可的。这后一状态乃是不平等的顶点,也是其他各个阶段所终于要达到的阶段,直到新的变革使政府完全瓦

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1997年,第125页。

解,或者使它再接近于合法的制度为止。”①

主－奴阶段是富－穷阶段由强－弱阶段达到的不平等最高峰,也只有能够创造出“接近于合法的制度”,才能够对之予以克服。因此,揭露洛克的政治谎言并不一定意味着重新回返美好甜蜜的自然状态,文明的问题必须通过文明自身的方式来解决。所以,如果人们必然要在政治社会中生活,取代洛克虚假社会契约的,就必须是一张真正合乎理性和道德的社会契约。在真正理性和道德的意义上,卢梭发现了古典德性共和国的意义。布尔乔亚没有祖国,只有将财富权首先赋予国家,才能帮助他们获得祖国,布尔乔亚缺乏德性,也只有布尔乔亚获得祖国,才会帮助他们懂得德性。在德性的意义上,正如卢梭所指出的,政治经济学才成为一门科学。

可是,卢梭显然以为,古典所谓的中产共和国仍然没能洞察人类和政治的本性。因为在人性上,古典作家竟然倒果为因,竟然把主－奴存在看成是自然而然的,把奴隶制度当成了自由存在的条件,把强者的权力变成为了强者的特权。因此,在政治上,他们混淆了立法权力和行政权力,混淆了主权权力和执行权力。然而立法权力作为公益,它本来必须永远是民主的,仅仅对于行政权力做政体的分析,其实无异于缘木而求鱼,舍本而逐末。既然政府形式不会决定主权性质,而人民也不会把主权转让给政府,主权性质就仅仅取决于公益,也只有公益才是人民的幸福所在。卢梭《社会契约论》的千言万语大概都可以汇聚成一句话:我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公益的最高指导之下,并且我们在共同体中接纳每个成员作为全体之不可分割的一部分。

在一瞬间,社会契约用法律的自由代替了自然的自由,用道德的德性取代了经济的理性。在这样的社会契约下,每个公民都是主权者,每个公民也都是主权之下的臣民。在这样的社会契约下,公民的法律自由不是为所欲为,而只是遵守按照公意所制定的法律的权利,公民的道德德性不是中庸乐道,而只是无条件的热爱国家和公益。相

---

① 卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆,1997年,第141页。

反,"任何人拒不服从公意的,全体都要迫使他服从公意。这恰好是说,人们要迫使他自由,因为这就是使每一个公民都有祖国从而保证他免于一切人身依附的条件,这就是造成政治机器灵活运转的条件,并且也唯有它才是使社会规约成为合法的条件。"①

如果有一个人可以超出按照此种社会契约制定的法律之上,那只有是在智力、意志和幸福感方面都远远超出于常人的天才立法者,可是严格来说,卢梭看来,即便天才立法者也不是超越的,因为他通常不会生活在自己的立法之下。而另一方面,如果说有一个民族适合于生活在这样一个自由而又幸福的政体当中,那它与其说会是"文明"的,不如说恰恰是"野蛮"的,因为"只有在一个民族是野蛮的的时候,它才能使自己自由,可是当政治精力衰竭时,它就不再能如此了。"②卢梭虽然并没有直接指出一个为现代文明所困、政治精力衰竭的民族——也许它是法国,它是英国——但是只要世界上还曾经存在过一个"野蛮"的民族,那他所指的似乎就是那个"世界上最自由、最强盛的民族"——罗马。卢梭可以忽略掉罗马众多的优点,但是有一点他却似乎始终不能遗忘,即他们最伟大的人物都是农民,在城市和乡村之间,他们总是喜欢生活在乡村。在政治层面上,农民重新获得了其积极肯定的意义。

因此,在现实农民政治的这一层面上,卢梭同色诺芬走到了一起。即便我们考虑到亚里士多德的共和政体,考虑到卢梭的自然人,我们仍然可以说,从古到今,与市民政治相比,农民政治即便不是一种最好的现实政治,似乎也是一种次好的现实政治。农民生活即便不是最好的生活方式,也是次好的生活方式之一。

## 自爱、同情与爱:农民教育布尔乔亚

自由政治不仅仅取决于统治者自身的德性,而且也取决于被统治

① 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1997年,第29页。

② 卢梭:《社会契约论》,何兆武译,商务印书馆,1997年,第60页。

者的德性。虽然人和公民的德性要求并不完全等同,但是最好政体的公民同时总是最好的人。由此,亚里士多德说:"谁也不会有异议,立法者最应关心的事情是青少年的教育。"[①]在同样的意义上,甚至《论政治经济学》都是一部教育学著作,卢梭指出:"没有自由就不会有爱国思想;没有道德,何来自由;没有公民,就无所谓道德;培养公民,你就有你所需要的一切东西;没有公民,则自国家的统治者以下,除了一些下贱的奴隶之外,你一无所有。培养公民并非一日之功,打算培养公民,就一定要从儿童时代教育起。"[②]不过,虽然洛克也写过一部教育经典《教育漫话》,但这恰恰是卢梭最看不上眼的:"至于我,我可没有培养什么绅士的荣幸,所以,我在这方面决不学洛克的样子。"[③]因为,"它只能训练出一些阴险的人来,这些人成天装着事事为别人,却处处为的是他们自己。"[④]洛克培养出来的学生不是好的人和公民,而是布尔乔亚。在这方面,如果还有一本书值得一读,卢梭以为,那还并不是亚里士多德的《尼各马克伦理学》或者《政治学》,而是柏拉图的《理想国》,他说

> 如果你想知道公众的教育是怎么一回事,就请你读一下柏拉图的《理想国》这本著作,它并不像那些仅凭书名判断的人所想象的是一本讲政治的书籍,它是一篇最好的教育论文,像这样的教育论文,还从来没有人写过咧![⑤]

可是,卢梭的《爱弥儿》也是企图超越柏拉图《理想国》的呢。

虽然卢梭和柏拉图都会把自己的教育首先看成是自然教育,但古典和现代对于自然的理解不同,我们已经指出过了。对于古典哲学家

---

① 苗力田主编:《亚里士多德全集·政治学》第九卷,中国人民大学出版社,1997年,第271页。

② 卢梭:《论政治经济学》,王运成译,商务印书馆,1962年,第21页。

③ 卢梭:《爱弥儿》,下册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第526页。

④ 卢梭:《爱弥儿》,上册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第12页。

⑤ 卢梭:《爱弥儿》,上册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第11页。

柏拉图来说,既然人性在自然目的论上是不平等的,就首先要在灵魂上辨别金银铜铁,从而在教育方式上区分必然性教育和自由教育:欲望之徒接受必然性教育,有理性有激情之人接受自由教育。有理性有头脑的人接受哲学教育,有激情爱学习的人接受出于公共利益的乐教和体教。而在卢梭看来,自然却反而恰恰是出于某些必然性的东西:既然基于自负的不平等恰恰是人类不自由和不幸福的根源,因而也就恰恰是在教育上必须予以剔除的东西。对于普通人来说,如果一定要在教育对象之间做出区分,那就是穷人和富人之间的区分,因此也就是市民和农民之间的区分;如果一定要在教育方法上进行区别,那是自然教育和人为教育的区别;如果一定要在教育目的上做出分别,那也是自然教育和公民教育上的分别。两种不同的教育理念在很大程度上取决于对荣誉的不同态度。柏拉图在自然上要驯服激情,但同时也张扬激情,因为激情是荣誉之源,因而也是德性之源;卢梭承认自负,但是更贬低自负,因为自负是荣誉之源,因而更是罪恶之源。不同的教育意图导致了不同的教育方式和教育方向。

但如果说在教育方式上两者的确有一点儿是等同的,那就是,他们都要防止财富对于教育的侵袭,防止布尔乔亚的生活方式。柏拉图以为财富不够自然,他甚至还反对家庭的潜移默化,因为家庭本身就是囤积财富的一个必然性源泉。在柏拉图理想国中,没有私人的家庭,国家自身就是一个最大的家庭;谋划者和护卫者手中没有金银,他们的金银就是贮存在灵魂之中的德性。卢梭则认为是财富败坏了自然,因为"出自造物主之手的东西,都是好的,而一到了人的手里,就全然变坏了。"①卢梭的教育,在很大程度上就是反教育,消极教育,即自然必然性自身的教育,奇异的是,作为穷人的农民,由于缺乏教育,却把自然教育自然而然接受下来;城市的富裕市民教育过多,反而却丧失了真正的教育。所以"城市是坑陷人类的深渊。"②虽然卢梭的《爱弥儿》被认为是无论对于穷人和富人都适用的教育,但它首先是适用

① 卢梭:《爱弥儿》,上册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第5页。

② 卢梭:《爱弥儿》,上册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第43页。

于富裕市民的教育，因此虽然它在特殊意义上是题献给德·舍农索夫人的，但在普遍意义上却是题献给一切为金钱所败坏的布尔乔亚夫妇的。因此，《爱弥儿》的主人公首先是一个城市小孩儿，爱弥儿必须在农村进行教育；卢梭与其说是一个教育者，不如说只是一个自然的看护者。生活在农村中的农民，会潜在地教育这个具有布尔乔亚潜质的孩子。

柏拉图的自然自由教育与其公民教育是等同的。所以，在自然教育上，虽然柏拉图也区分了儿童教育和成年教育，但儿童教育与成年教育在内容上并无根本性的差异，儿童教育既是对于成年教育的选拔，也是对于成年教育的准备。当儿童体力尚不足的时候，成年人已经带着他们走近战场了；当儿童智力尚未成熟的时候，诗人已经给他们传授净化了的英雄故事了。资质低劣的儿童将按照学习的次第被逐步安排在适当的社会等级之中，天资良好的儿童沿着算术、几何乃至天文学的课程拾级而上，直至辩证法教育，去领略最高的哲学的奥秘。成熟的理性是柏拉图儿童教育的最高目的。与此相反，卢梭的儿童一出生却似乎就已经达到了最高的完善。因为只要爱弥儿还没有受到人事的沾染，他就是处于自然状态的自然人具体而微的体现，他的自爱就是他最大的幸福；而既然自负始终是儿童成长中对于自爱最大的敌人，真正的教育其实也就是根据儿童不同的身体和心理状态调整以避免误入歧途。柏拉图的教育要培养出一种“好的精神状态”，“所谓好的精神状态并不是指我们用以委婉地称呼那些没有头脑的忠厚老实人的精神状态，而是指用来称呼那些智力好、品格好的真正良好的精神状态”[①]。而卢梭“好的精神状态”则似乎是要反过来，对卢梭来说，爱弥儿在长成以后能够成为一名真正的农民，就该心满意足了。

爱弥儿之所以必须在农村接受教育，是因为当爱弥儿城里的妈妈寻欢作乐，不情愿受孕，有了孩子又雇佣保姆哺乳的时候，母子之间的自然情分就疏远了，人情就淡漠了，只有乡下的农妇才会承担起做母亲的责任，以家庭生活的乐趣抵制败坏的风尚；城里的妈妈又娇纵自

---

① 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，1997年，第106页。

己的孩子,让他生活在温柔乡里,仿佛逃过眼前小小的苦难,就能逃过未来更大的苦难一样,却不知道自己是在何种程度上败坏孩子未来承担作为痛苦之幸福的能力,农妇却会让孩子们在室外经受风吹日晒,至少自然会让他更加健康地成长。另一方面,爱弥儿的城里爸爸也太忙了,他没有时间照顾家庭和孩子,而他除了对人类负有生育的任务以外,本来还具有培养合群的人和公民的义务的。当布尔乔亚爸爸推卸父亲责任的时候,金钱就来敲他的大门了;当他花钱雇佣教育的时候,金钱也就会用乖僻任性来回报孩子自主追求幸福的天性了。但穷困的农民至少会亲自来教育儿童,这本身就已经成功教育了一半,在此意义上,甚至农村粗糙的小树枝都比城市里的玩具更容易让小孩子养成好的习惯,农村的面糊都要胜过城市的肉汤。更何况,在学习发音的时候,室内生活让城市的儿童嘟嘟囔囔,结结巴巴,田野生活却会让孩子们大声而且清楚地说话。总之,在幼儿时期,在爱弥儿身体成长的时期,城市的环境让人退化,乡村却会让他在困顿中健康,乡村自身总是自自然然的,作为城市纽带的金钱,却总是将人带向非自然的方向。

为了成长为好的护卫者,柏拉图《理想国》中的孩子们很早就接受体教和乐教了。体教是为了野蛮其体魄,防止其过于柔弱,乐教则是为了文明其灵魂,避免其过于粗野。如果两者之间一定要区分主次,则乐教是在先的,因为"在幼小柔嫩的阶段,最容易接受陶冶。"[1]训练健康身体的目的最终也是要培养合乎理性的勇敢灵魂。虽然洛克也讲求理性教育,但他的理想最终是利用趋利避害的欲求,并且服从于趋利避害的欲望,柏拉图的乐教目的就并不在此。在言辞、音调、风格和节奏上,柏拉图对于音乐教育都要做出严格的限定。为了培养高尚的德性,音乐与其奢侈,不如简朴,与其华丽,不如简约。当幼年的爱弥儿逐渐成长为儿童的时候,卢梭也会认同柏拉图的简朴教育,但是严格来说,与其说认同,不如说仍然认为失之不足。在这一时期,甚至任何理性和语言方面的教育对儿童来说都是奢侈品,自然的孩子们仅

① 柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,商务印书馆,1997年,第71页。

仅需要保持身体的健康就够了。当孩子们身体仍然柔弱的时候,就让逐渐灵敏起来的感官逐渐认识自然这本大书吧,精神的任何超出能力的需要,都会让他不自由地依附于他人。

对于人的依附是可耻的,而对于自然物的依附既然不可避免,因此也就无所谓道德善恶。卢梭认为,就人们的自爱心而言,只要当人的需要和能力相互达到平衡的时候,他就是真正自由了的。仅仅出于自然需要的欲求可以使他忍受更大的苦痛,而与他人相互比较的社会性自负心,却会通过理性的想象力给心理插上翅膀,让他陷入永远无法得到满足的、兼具奴隶和暴君双重性格的苦痛当中。虽然人生来是要受苦的,痛苦是人生的一部分,但是当他满足于现在,不为了将来而牺牲现在的时候,甚至痛苦都会是幸福的,死亡也都不值得恐惧——当人们不预期死亡的时候,自自然然的死亡就会是一种解脱。在儿童时期,忍受了自然的苦痛,在成年的时候,就可以更加独立自由地幸福生活。

在此意义上,卢梭的农村教育才更加独具一格。在城市里,儿童首先面对的是一个理性化的社会世界,而在农村,儿童将直接看到一个自然世界本身;在农村,儿童总是合乎本性地自然成长,在城市里,儿童由于受到了理性限制,一旦摆脱,就会释放出愈加强烈的破坏欲望;在农村,民风纯朴,即便鲁莽,孩子们也真诚地可爱,而在城市里,由于理性化很强,市民们繁文缛节很多,繁文缛节越多,人们也就越发虚伪。城市的儿童很早就接受知识教育,似乎见识广博,到头来却会由于没有感性认识而流于一知半解,当他们还在寓言故事当中没头没脑地邯郸学步时,乡村的儿童却很早就到田头劳动,从而对于土地和财产都具有直接的认识了;当城市儿童被金钱培养起来一些所谓才艺的时候,乡村儿童虽然只是幸福地训练了健壮的身体,看似头脑简单,可是只要他迈开精神的大步开始学习,健康的体魄和性格会使他似乎突然之间变成为一个历史的巨人呢。

诚然,卢梭并非一心一意把爱弥儿培养成一个地地道道的农民,因为与卢梭心目中的人格理想,即整全的“野蛮人”相比,农民虽然身体健壮,但是仍然“卤鲁和笨拙”。可是,一方面,既然在对于幸福的理

解方面,城市教育并不更好,另一方面,既然在乡下长大的爱弥儿,"在城里的孩子当中,没有哪一个孩子的动作比他更敏捷,而他比他们当中哪一个孩子的身体都长得结实。在乡下的孩子中,他的气力和他们的气力是一样的,但手脚的灵巧则胜过他们"[1]。农村教育就总是更好的选择。在城市儿童、乡下儿童和爱弥儿之间,具有一个上升的次第,没有农村的田地,爱弥儿就无由培养。

更何况,如果爱弥儿一定要学习一门职业,他最应该学习的还是农业,而不是工业。因为"在每一种东西中,用途最广和最不可少的技术毫无疑问是最值得尊重的;而一种技术,如果它最不需要其他技术的帮助,则我们对它的评价当然比那些依赖性大的技术高得多,因为它是最自由的,而且是最接近于独立操作的。这才是对技术和劳力的真正的评价尺度,而一切其他的尺度都是任意的,都是以人的偏见为转移的"。农业最为自然有用,最为不可或缺,工业却是一门基于社会分工的技术,不可避免地需要社会分工合作。对一个完整的人而言,最有用的技术就是价值最高的技术,因为只有这样的技术,才会让他免于成为他人的奴隶,得到最大的幸福;而在社会货币化的评价体制当中,最有用的技术,却往往报酬最低。爱弥儿必须生活在农村,因为只有在农村他才会摆脱社会的影响,保持其自由独立性,何况"在所有一切技术中,第一个值得尊敬的是农业"。[2]

因此,当爱弥儿日渐长成,开始理解和判断,开始具有知识好奇心的时候,卢梭希望他能学习到有用的自然知识,而不是受意见的支配。当爱弥儿能够开始看书的时候,他阅读的唯一一本著作是《鲁滨逊漂流记》,鲁滨逊在一个岛上一个人建立起了一个生活的世界,爱弥儿也要成为一个独立自由的自然人,一个野蛮人,一个哪怕是在城市中生活的野蛮人。

农村之所以是一个更适合于教育的地方,还因为,一方面,严格来说,富人的财富并不就等于是富人儿子的财富,而不依靠自身的劳动

① 卢梭:《爱弥儿》,上册,李平沤译,商务印书馆,1991 年,第 209 页。

② 卢梭:《爱弥儿》,上册,李平沤译,商务印书馆,1991 年,第 251 页。

却享受财富的人，本身就是一个不劳而获的流氓；另一方面，习惯了城市里的美酒佳肴，就会忽略粗茶淡饭的妙处，而如果布尔乔亚从富人变为穷人，贵族变为平民，他们就会奴性十足，卑贱百倍。所以，与市民相比，农民生活无论如何都更坦诚，更自然，更有益于人，他更是一个人，而不是一个财富保存者。一个在农村生长和受教育的孩子，也许会显得头脑简单一些，但是无知总比虚假的知识让人更加快乐；他不会欺骗自己，健壮的身体也总会让他自然的求知欲健康地成长，故而卢梭说："他（爱弥儿）必须像农民那样劳动，像哲学家那样思想，才不至于像蒙昧人那样无所事事地过日子。教育的最大的秘诀是：使身体锻炼和思想锻炼互相调济。"①

正如卢梭所一直强调的，教育上最大的困难，是生理和心理发展的不平衡性。当儿童具有了性别上的自我意识的时候，以往的哲学家只会将此当作教育上的连续点一笔带过，可对于卢梭来说，这却不啻于人类的第二次诞生，因此是真正教育的开始。因为当人类由自爱过渡向他爱的时候，这种不平衡性显得如此突出，以至于对于现代人来说，如果说在此以前进行自然教育还是可能的，此后的教育就只能是社会化教育了。自然人的两性欲求本来也是人类自爱，亦即人类自我保存的一种方式，文明社会却会将其转变为自负的一个根本源头。

卢梭一方面认为，当儿童仅仅是生理成熟的时候，就把所有的事情遮遮掩掩地和盘托出，会过早地耗尽年轻人的精力，导致性情乖戾；而只有把这个秘密精心地掩饰起来，直到儿童心理上也真正成熟起来，他的一生才会道德淳厚，幸福美满。因此在城市，人们知道的太多，因而也衰退的太早，在农村人们长久地保持着天真，所以才可以长久地保持着旺盛的精力。

另一方面，卢梭还以为，为了学会过一种社会生活，为了在社会中保持自由，在天真欲去，爱情未到的时候，这正是培养同情心和友谊的恰当时候。社会的同情心来自于人们自然的怜悯心，甚至也直接来自于自爱，人们由于自爱才怜悯那些与他亲近的人，而同情却还将在理

① 卢梭：《爱弥儿》，上册，李平沤译，商务印书馆，1991年，第274页。

性的指导下取代自负而成为保持社会性的真正的纽带。可正如同自爱不同于自负一样,怜悯心也毕竟不同于同情心,怜悯心是对于同类的爱,同情的对象却更是那些痛苦的人,因为,人类之所以结合在一起,并不是因为财富,而是由于柔弱,如果不是需要他人的帮助,人们就会仍然保持在自由自在的自然状态了。在此意义上,幸福的表情只会让人感到忌妒,只有看到他人的痛苦,才会产生真正的同情心。"因为当我们设身处地为那个受苦的人思想的时候,我们将以我们没有遭到他那样的苦难而感到庆幸。妒忌心是痛苦的,因为那个幸福的人的面孔不仅不能使羡慕的人达到那样幸福的境地,反而使他觉得自己不能成为那样幸福的人感到伤心。"①

由此,农民也才更值得爱弥儿去学习,农村才是他更适合于成长的地方,而货币、城市和市民心理则是妨害同情心的主要对象。因为,富人的生活只会让人忌妒,农民纯朴的生活才会自然而然地激发起同情的思想;都市表面的繁华只会让人产生日日笙歌的幸福幻觉,农村生活才会真实再现生活中那些真实的想象。更何况,既然同情的程度并非取决于痛苦的量,而是取决于设想痛苦时候的感觉,金钱生活就只会让人麻木不仁到甚至忘记了自己和穷人平等的出身,仿佛那不是与自己息息相关的同类,而农民却清白自然,胸襟广阔。

因此,在都市教育培养的儿童学不到同情心,反而增长了虚荣,虚荣又将以一种虚假的幸福毁掉了他真正的幸福;反之,在农村培养的年轻人由于具有了同情心,就会更加坦诚朴实,乐于助人,并且在助人当中得到在玩乐当中无法得到的快乐。懂得真正幸福的爱弥儿甚至会同情那些为金钱所奴役的富人,因为他们的痛苦和他们的金钱其实是一样的多。同情也将为一种真正平等的政治关系奠定道德基础,而不是使得一批人反对另一批人,因为当同情心把自爱转化成为他爱,把对自己幸福的关切变成了对他人幸福的关切,自爱心同时也就成为了美德;当同情心扩大到整个的人类,成为良心,也就会转化成为对于正义本身的热爱,而正义正是人类的共同福利所在。

---

① 卢梭:《爱弥儿》,上册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第304页。

事实上，当时机来临的时候，也只有在农村当中，爱弥儿才会懂得并且找到真正自然甜蜜的爱情，而在卢梭离开的时候，自然甜蜜的爱情还将会成为爱弥儿余下的自由人生的看护者。自然的爱情不同于虚荣的爱情。自然的爱情是一个男子因为钟爱一个女子，充满敬意地无条件给予，而虚荣的爱情却困惑于并且索取那些虚假的美色。虽然对于陷入爱河的人来说，忌妒总是不可避免，自然的爱情却只会把赢取爱情本身当作最终目的，虚荣的人则更会迁怒于情敌。

在这一层面上，都市也极大地混淆了自然和虚荣。一方面，在卢梭看来，城市的生活极大地败坏了人们自然的审美能力，男男女女都迷惑于奢侈和精细的道德风尚——都市审美总体来说是为富翁和艺术家所支配的，可金钱和狂想自身却总是自然爱情的腐蚀剂；另一方面，都市的虚荣也培养了一些多愁善感、矫情作态的女人，她们长吁短叹，却除了自己别无它爱。有德性的爱弥儿是在农村长大的，他在都市里找不到自己的爱情，他的有德性的女友苏菲是在乡下长大的。

当然，爱弥儿还必须认识到的是，再甜蜜的爱情，对于真正的自由来说某种意义上仍然是一种奴役。为了使爱情和自由能够同时实现，爱弥儿还必须在结婚以前与苏菲有一次真正的别离。去游历一番，去具备政治的知识，去成为一个政治公民，然后才真正地安家落户，去享受真正的政治自由吧。正如卢梭曾经指出的，个体的自然自由和政治自由是完全不同的，个体自然自由是完全的自由，政治自由却是在真正社会契约指导下完全地付出。

可即便对于游学来说，农村也比城市具有更大的教益。因为政治研究不仅仅是研究政府机构，而更是研究政府对于人民的影响。在大城市里，不平等和财富集中都大同小异，只有在穷乡僻壤，各个民族各逞其好，各美其美。卢梭不无深意地说："构成一个国家的是农村，构成一个民族的是农村的人口。"[①]因为在道德上，他确信，"所有一切的民族都是很好的；它们愈接近自然，它们的性情便愈是善良；只有在它们聚居城市，受到文化的熏染而败坏的时候，它们才趋于堕落。才把

① 卢梭：《爱弥儿》，下册，李平沤译，商务印书馆，1991年，第722页。

某些尽管是很粗俗然而是没有害处的缺点变成看起来很文雅而实际上是非常有害的恶习。"[1]

因此,当爱弥儿完成了游历,卢梭虽然满意地看到,这个来自城市的儿童,即便回到大城市,也将按照自然的方式生活,这个城市里的野蛮人,作为国家最有德性的公民,还将是最具有政治自由的人,但他对爱弥儿最后的劝告却仍然是,到农村去,做一名农民,农村将是最适合于善良的人幸福生活的地方。

因此,与我们通常的理解完全相反,卢梭认为,真正现代化的方式绝不是让农民完全的城市化,反而恰恰是使得市民有可能农村化。农民城市化,让善良的人,真正的国家公民到弥漫着虚荣和欺骗的空间去,这也许会成就财富,但却往往会败坏一个共和国;市民农村化,让被金钱引入歧路的人回归农村去学习德性,把"活泼泼的生活,把文化和对自然的爱带到穷乡僻壤去",[2]则会像罗马人所做的那样,成就一个帝国。给朴实的农民留出一个真正的生活空间,这并非国家的不幸,反而恰恰是国家和人类的福祉;让市民同情农民,这并非是对于农村的恩赐,反而是让他们在拯救贫困农民的同时拯救自己。让农民走进城市,二元对立并没有克服,让市民回归农村,反而可以在政治国家中达到真正的统一。

在现代国家,布尔乔亚是需要接受教育的,作为道德教育者,农民具有独特和独立的主体性地位。他们所需要的也并不就是布尔乔亚的财富,而是公正、友爱和对需要本身的满足。

## 结　语

卢梭的农民,被用来拯救现代性的道德危机,在马克思那里,农民被置换成了无产阶级。马克思对于发达国家的无产阶级寄予了完全的希望,可是当资本主义发展进入到帝国主义阶段,列宁敏感地发现,

① 卢梭:《爱弥儿》,下册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第722页。

② 卢梭:《爱弥儿》,下册,李平沤译,商务印书馆,1991年,第730页。

只有贫困落后国家和地区的人民,才真正足以担当起历史的使命。这样一来,我们也才发现,农民的现代道德主体性,其实并没有完全被剥夺,在历史上,人类由此才得以建立起这样一个社会主义共和国:它由中国共产党所领导,以工农联盟为基础。

(作者单位:中共中央党校哲学部)

**图书在版编目(CIP)数据**

索福克勒斯与雅典启蒙/刘小枫,陈少明主编.
-北京:华夏出版社,2007.2
(经典与解释)
ISBN 978-7-5080-4141-4

Ⅰ.索… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.悲剧-剧本-文学研究-古希腊 Ⅳ.I545.073

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 015386 号

**索福克勒斯与雅典启蒙**

**刘小枫 陈少明 主编**

**出版发行**:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
**经　　销**:新华书店
**印　　刷**:北京集惠印刷有限责任公司
**版　　次**:2007 年 2 月北京第 1 版
2007 年 3 月北京第 1 次印刷
**开　　本**:880×1230 1/32 开
**印　　张**:10
**字　　数**:288 千字
**定　　价**:29.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换